EL CÍRCULO EN EXPANSIÓN

ÉTICA, EVOLUCIÓN Y PROGRESO MORAL

Peter Singer

CÁTEDRA

EL CÍRCULO EN EXPANSIÓN

ÉTICA, EVOLUCIÓN Y PROGRESO MORAL

Peter Singer

CÁTEDRA

Peter Singer

El círculo en expansión

Ética, evolución y progreso moral

Traducción de David González Prendes

CÁTEDRA
TEOREMA

Índice

Prefacio a la edición de 2011

Prefacio

Capítulo primero. Los orígenes del altruismo

Una nueva mirada a la ética

Altruismo animal

Evolución y altruismo

Altruismo familiar

Altruismo recíproco

Altruismo grupal

Capítulo 2. La base biológica de la ética

La selección familiar en la ética humana

Altruismo recíproco y ética humana

Altruismo grupal y ética humana

Capítulo 3. ¿De la evolución a la ética?

El intento de relevo

La relevancia de la biología para la ética: tres posibilidades

Teorías éticas y consecuencias biológicas

Refutando la ética

¿Un fundamento biológico para unos valores definitivos?

Decisiones últimas

Capítulo 4. La razón

La naturaleza de la razón

El primer paso

El progreso de la razón

El fundamento racional

Expandiendo el círculo de la ética

Capítulo 5. Razón y genes

Egoísmo

Generosidad

Ambivalencia

Capítulo 6. Una nueva concepción de la ética

Ciencia e intuiciones morales

Decisiones individuales y códigos sociales

La necesidad de reglas

¿Más allá de la biología?

Notas sobre las fuentes

Epílogo a la edición de 2011

Créditos

Para Renata

La unidad moral que se espera en las distintas edades no es una unidad de criterio, ni en los actos, sino una unidad de tendencias... En cierto momento, las afecciones benevolentes abarcan meramente a la familia, pronto el círculo en expansión incluye primero una clase, luego una nación, luego una coalición de naciones, luego toda la humanidad y, finalmente, su influencia aparece en las interacciones del hombre con el mundo animal.

W. E. H.

Lecky

,

Historia de la moral europea

Prefacio a la edición de 2011

El círculo en expansión bien puede haber sido el primer tratado en intentar evaluar las implicaciones de la «sociobiología» para nuestra comprensión de la ética. Desde su aparición en 1981, ha existido un continuo flujo de libros y artículos sobre el origen y desarrollo de la ética, y, especialmente durante la última década, un dramático incremento de la cantidad y calidad de la investigación científica acerca de cómo hacemos juicios morales. Es grato comprobar que las tesis centrales del libro han encontrado respaldo adicional en dicha investigación. En la actualidad se acepta de forma generalizada que las raíces de nuestra ética se encuentran en patrones de comportamiento que evolucionaron en nuestros ancestros prehumanos, los mamíferos sociales, y que conservamos en nuestra naturaleza biológica elementos de tales respuestas evolutivas. Hemos aprendido considerablemente más sobre estas respuestas, y comenzamos a comprender cómo interactúan con nuestra capacidad para la razón. Muchos filósofos reconocen hoy la relevancia de este trabajo para nuestra comprensión de la ética. En el epílogo describo parte de la investigación científica que ha tenido lugar en la última década y su significación para las ideas desplegadas en el texto original. Explico también por qué, si estuviera escribiendo el libro hoy en día, estaría mejor dispuesto hacia la idea de que existen razones objetivas para la acción y verdad objetiva en la ética de lo que lo estaba hace treinta años. He situado dicha discusión al final del libro porque para la mayor parte de los lectores tendrá más sentido leerla tras el texto principal, pero por supuesto aquellos que estén impacientes por ponerse al día pueden leerla antes.

El término «sociobiología» fue acuñado por E. O. Wilson en su libro de 1975 Sociobiología: La nueva síntesis, un estudio multidisciplinar pionero que desató una tormentosa controversia al aplicar Wilson teorías sobre la evolución del comportamiento social —en organismos tan dispares como abejas y chimpancés— a los humanos, desafiando así nuestra apreciada idea de que somos enteramente diferentes al resto de animales. Wilson hizo una

destacada contribución a nuestra comprensión de la naturaleza humana, pero, al escribir sobre ética, incurrió en una falacia común entre los científicos que dirigen su atención a ese campo. La confusión de Wilson acerca de la significación de su propio trabajo para la ética me dio el impulso para escribir este libro, tanto para explicar la falacia en la que incurría como para aclarar que, a pesar de ella, la aproximación de Wilson sí nos ayuda a entender los orígenes de la ética. Por ello, en el texto que sigue, los escritos de Wilson reciben mayor escrutinio que la obra de cualquier otro científico.

Aquellas partes de la sociobiología que se relacionan con seres humanos son ahora conocidas como «psicología evolutiva». Aunque la aplicación de la sociobiología a los seres humanos tuvo una firme oposición por parte de algunos investigadores, el desarrollo de la psicología evolutiva ha tenido una recepción más tranquila. En ese punto, el cambio de nombre ha sido un resonante éxito, aunque uno podría aducir, menos cínicamente, que la creciente aceptación de la psicología evolutiva es debida al mérito de los estudios que ha presentado más que al cambio en el nombre.

Si hace treinta años la mayoría de los filósofos desdeñaban lo que los científicos escribían sobre ética, podría ser porque algunos científicos sugerían que los descubrimientos científicos que estaban haciendo podrían ser no solo relevantes para el pensamiento que los filósofos llevan a cabo sobre la ética, sino su sustituto —a lo que me refiero al inicio del capítulo 3 como «el intento de relevo». En el momento en el que podríamos pensar que este infundado desafío científico a la ética ha sido finalmente desbancado, asoma de nuevo su cabeza. En 2007 Nicholas Wade, escribiendo en el New York Times, se refirió al «intento de los biólogos de asaltar» la filosofía moral, y al año siguiente el diario Economist publicó un artículo con el titular «El pensamiento moral: la biología invade un campo que los filósofos consideraban con toda seguridad suyo» [1] . Por las razones presentadas a continuación, es un error creer que los hallazgos científicos son un sustituto para los tipos de pensamiento que los filósofos llevan a cabo acerca de, y en, la ética. Espero que esta nueva edición ayude a dejar claro (¡de nuevo!) por qué tales intentos conducen al fracaso, y por qué los filósofos tienen razón en rechazar tales intentos de anexionarse la ética o la filosofía moral,

aunque deberían dar la bienvenida a la ayuda científica para conocer los orígenes y la naturaleza de la ética como fenómeno humano.

Como conclusión, mencionaré una forma aparentemente trivial en la que este libro ha envejecido, que podría terminar siendo mucho más significativa de lo que parece. En el capítulo 4, como parte de un ejemplo accesorio, menciono la máquina de escribir que usaba para redactar el libro. Tres años después la máquina había sido abandonada y comencé a escribir en un ordenador. Esto hizo que los cambios fueran más sencillos, permitió ahorrar papel y evitó la necesidad de utilizar líquido corrector de insalubre olor. Pero la revolución digital resultó ser mucho más amplia que eso. Grabar nuestros pensamientos digitalmente, en lugar de en papel, significa que pueden ser enviados electrónicamente, y la disponibilidad de una comunicación instantánea y virtualmente gratuita por todo el mundo está afectando a cada aspecto de nuestras vidas, incluyendo nuestra ética. En otro pasaje del capítulo 4 cito Un dilema americano, de Gunnar Myrdal, un importante estudio de las actitudes acerca de la raza y el racismo publicado en 1944. En opinión de Myrdal, la mayor movilidad social, ampliada comunicación intelectual y el incremento de la discusión pública estaban ya entonces contribuyendo a un cambio en las actitudes racistas que habían existido por tanto tiempo en algunas partes de los Estados Unidos. Si una movilidad y comunicación mayores estaban ya marcando diferencias en 1944, ¿qué deberíamos esperar de los cambios enormemente más significativos que están ocurriendo en este momento, uniendo a gente de todo el mundo y abriendo comunidades que hasta el día de hoy habían tenido poco acceso a ideas del exterior? El experimento ya se está realizando y no puede pararse. Lo que haga por el ritmo al que hacemos progresos morales y expandimos el círculo de aquellos por los que nos preocupamos aún está por verse.

Peter Singer

Princeton, New Jersey, 2010

[1] Nicholas Wade, «Scientist Finds the Beginnings of Morality in Primate Behavior», New York Times, 2 de marzo de 2007; Economist, 21 de febrero de 2008.

Prefacio

La ética es ineludible. Incluso si mediante una porfiada adhesión a alguna filosofía escéptica evitáramos deliberadamente todo lenguaje moral, encontraríamos imposible evitar clasificar para nosotros mismos las acciones en correctas e incorrectas. El escepticismo que evita todo juicio moral es posible solo cuando todo va tolerablemente bien: las atrocidades del nazismo lo refutan de forma más convincente que el caudal de argumentos filosóficos.

Reconocer que no podemos arreglárnoslas sin criterios de bien y mal es una cosa, entender la naturaleza y origen de dichos criterios es otra. ¿Es la ética objetiva? ¿Son las leyes morales de alguna manera parte de la naturaleza del universo, como las leyes físicas? ¿O son de origen humano? Y, si son de origen humano, ¿hay criterios de bien y mal que todos los seres humanos deberían aceptar o debe la ética ser siempre dependiente de la sociedad en la que vivimos, quizás incluso de las actitudes personales de cada uno de nosotros?

La filosofía sistemática occidental se remonta 2500 años en el tiempo, y las discusiones acerca de la naturaleza de la ética se encuentran ya en los inicios de ese periodo. Los seres humanos han pensado en estas cuestiones desde que empezaron a preguntarse acerca de la naturaleza de su mundo y sus sociedades. A diferencia de la indagación acerca de la naturaleza del universo físico, sin embargo, dos milenios y medio de filosofía moral aún no han arrojado resultados generalmente aceptados acerca de la naturaleza fundamental de la ética.

Durante siglos, la religión ha ofrecido una forma de salir del atolladero. Es natural para aquellos que creen en Dios considerar sus deseos y órdenes como el origen de la moralidad. Al basar la ética en la voluntad de Dios, los creyentes se libran de las dudas acerca de la objetividad y autoridad de la moralidad.

Una razón por la que la religión ya no nos provee de una respuesta satisfactoria al rompecabezas de la naturaleza de la moralidad es que la propia creencia religiosa ya no está tan universalmente aceptada como solía estarlo. Pero hay otro problema en localizar el origen de la moralidad en la voluntad de Dios. Si todos los valores resultan de la voluntad de Dios, ¿qué razón podría tener Dios para tener tal voluntad? Si matar está mal solo porque Dios dijo «No matarás», Dios bien podría haber dicho con igual facilidad «Matarás». ¿Habría sido bueno matar, entonces? Conceder que habría sido bueno resulta en una moralidad demasiado arbitraria, pero negarlo asume criterios de corrección e incorrección independientes de la voluntad de Dios. Tampoco puede evitarse el dilema afirmando que Dios es bueno y, por tanto, no podría haber deseado que matáramos injustamente, ya que decir que Dios es bueno ya implica un criterio de bondad independiente de la voluntad de Dios. Por esta razón, muchos pensadores religiosos concuerdan ahora con los no religiosos en que la base de la ética debe buscarse fuera de la religión e independientemente de la creencia en Dios.

Si la religión no puede responder a nuestras inquietudes acerca de la naturaleza de la ética, ¿qué hay de la ciencia? Desde que las ciencias experimentales comenzaron a transformar lo que era la «filosofía natural» en lo que es ahora la física, ha habido intentos de aplicar métodos científicos a la filosofía moral. El sueño de una ética científica es ya antiguo, pero ha cosechado pocos frutos. Hasta hace muy poco, parecía haber muerto junto con Herbert Spencer y los darwinistas sociales. Posteriormente, en 1975, Edward O. Wilson, profesor de zoología en la universidad de Harvard, publicó Sociobiología: la nueva síntesis, un audaz intento de reunir biología, zoología, genética, etología y estudios sobre comportamiento humano. En su párrafo inicial, Wilson afirmaba que la teoría de la selección natural debía seguirse para explicar la ética «en toda su profundidad». En su último capítulo, sugiere que podría haber llegado la hora de apartar a los filósofos de la ética y entregarla a los científicos.

Soy filósofo de formación. La mayor parte de mis colegas en departamentos universitarios de filosofía consideran la invasión de su territorio por parte de Wilson demasiado absurda para merecer

una respuesta meditada. Es cierto que la aproximación sociobiológica a la ética a menudo conlleva innegables y toscos errores. Aun así, creo que la aproximación sociobiológica a la ética nos dice algo importante sobre la ética, algo que podemos utilizar para tener una comprensión mejor de la ética de lo que ha sido posible hasta ahora. Mostrar cuál sería, y cómo podría combinarse con lo que hay de cierto en las teorías filosóficas acerca de la ética, es el objetivo de este libro.

La mayor parte de este libro se escribió mientras era miembro del Centro Internacional para Académicos Woodrow Wilson, en Washington D. C. Agradezco al centro su apoyo financiero y las magníficas instalaciones que provee para leer, pensar y escribir. También le doy las gracias al profesor y vicerrector de la universidad de Monash, Ray Martin, y al profesor y decano de la facultad de Artes, John Legge, por aprobar el inusualmente prolongado periodo de excedencia que hizo posible que aceptara la beca del centro Wilson. Mi mujer, Renata, y mis hijas Ruth, Lee y Esther aceptaron con buena disposición la ausencia prolongada de hogar y amigos que nuestra estancia en Washington implicaba.

Un cierto número de personas aportaron ayudas más concretas: Edward O. Wilson se tomó el tiempo de leer, anotar y discutir conmigo un borrador anterior. R. M. Hare y Richard Keshen presentaron otros comentarios útiles sobre el borrador. Penn Chu me sirvió de guía en la literatura sobre biología evolutiva, y su diligente lectura de los capítulos iniciales me salvó de algunos errores en mi exposición de las actuales explicaciones sobre el comportamiento animal. En varias universidades americanas presenté conferencias basadas en mi trabajo en el momento y a cambio recibí comentarios demasiado numerosos como para mencionarlos individualmente, pero que colectivamente han tenido gran influencia en el producto final. El mecanografiado inicial fue coordinado de forma eficiente por Eloise Doane y realizado en su mayor parte por la señorita Edith Ross; Jean Archer reescribió mis numerosas revisiones después de que volviera a Monash.

Las notas sobre las fuentes de las citas y las ideas específicas mencionadas en el texto se encuentran al final del libro.

Peter Singer

Melbourne, octubre de 1980

Capítulo primero

Los orígenes del altruismo

No nos parecemos a los animales; somos animales.

Mary Midgley,

Bestia y hombre

Una nueva mirada a la ética

Los seres humanos somos animales sociales. Fuimos sociales antes de ser humanos. El filósofo francés Jean Jacques Rousseau escribió en una ocasión que en el estado de naturaleza los seres humanos «no tenían un hogar fijo ni necesidad unos de otros; se veían quizás un par de veces en sus vidas, sin conocerse y sin hablar». Rousseau estaba equivocado. El registro fósil nos muestra que hace cinco millones de años nuestro ancestro, la criatura mitad humano, mitad simio conocida por los antropólogos como Australopithecus africanus, vivía en grupos, como aún hacen nuestros más cercanos parientes vivos, los gorilas y chimpancés. A lo largo de la evolución de los Australopithecus hasta convertirse en el primer ser auténticamente humano, Homo habilis, y luego hasta nuestra propia especie, Homo sapiens, continuamos siendo seres sociales.

Al rechazar la fantasía de aislamiento de Rousseau como la condición original o natural de la existencia humana, también debemos rechazar su explicación del origen de la ética y la de la escuela de teóricos del contrato social a la que pertenecía. La teoría del contrato social sobre la ética mantenía que nuestras normas acerca de lo correcto e incorrecto provenían de algún distante Día de la Fundación en el que seres humanos racionales previamente independientes se unieron para elaborar cimientos para configurar la primera sociedad humana. Hace doscientos años esta parecía una alternativa razonable a la por aquel entonces ortodoxa idea de que la moralidad representaba los decretos de una autoridad divina. Atrajo a algunos de los más penetrantes y escépticos pensadores de la filosofía social occidental. Sin embargo, si ahora sabemos que hemos vivido en grupos más de lo que hemos sido seres humanos racionales, también podemos estar seguros de que refrenamos nuestro comportamiento con nuestros congéneres antes de que fuéramos seres humanos racionales. La vida social requiere un cierto grado de autodominio. Un grupo social no puede mantenerse unido si sus miembros se atacan desenfrenadamente entre sí con frecuencia. Cuándo exactamente un patrón de contención hacia los

demás miembros del grupo se convierte en una ética social es difícil de decir; pero la ética probablemente comenzó en estos patrones prehumanos de comportamiento más que con las elecciones deliberadas de seres humanos racionales completamente desarrollados.

Los filósofos del siglo xviii como Rousseau poseían poca información sobre el comportamiento social de los animales no humanos de la que extraer conclusiones, y sabían aún menos sobre la evolución de los seres humanos. Incluso después de Darwin tales temas fueron poco estudiados, y lo que era conocido sobre los animales procedía de la hostil perspectiva de los cazadores, las exageradas historias de los aventureros y los precisos informes del comportamiento anómalo de los animales en zoológicos. Tan solo en los últimos años tanto los estudios acerca del comportamiento animal en su entorno natural como el estudio de la evolución humana han avanzado hasta el punto en el que podemos asegurar con cierta confianza que sabemos algo acerca de nosotros y nuestros ancestros y parientes animales. El más admirable intento de unir toda esta información nueva es el enorme tomo de Edward O. Wilson, Sociobiología: La nueva síntesis, que apareció en 1975. Wilson definió la sociobiología como el «estudio sistemático del fundamento biológico de todo comportamiento social». Como la ética es una forma de comportamiento social —y más que eso, sin duda, pero como poco eso—, la ética cae bajo el ámbito de la sociobiología. Alguien podría, por supuesto, hacerse preguntas acerca de hasta qué punto la ética tiene una base biológica; pero, si el origen de la ética está en el pasado que compartimos con muchos animales no humanos, la teoría evolutiva y las observaciones de los animales sociales no humanos deberían tener alguna importancia en la cuestión de la naturaleza de la ética. Así que ¿qué nos ofrece la sociobiología para ocupar el lugar del mito histórico del contrato social?

La sociobiología influye en la ética indirectamente, a través de lo que afirma acerca del desarrollo del altruismo más que mediante un estudio directo de la ética. Dado que es difícil decidir cuándo un chimpancé o una gacela están comportándose de forma ética, esta es una estrategia prudente. Si definimos el comportamiento altruista como comportamiento que beneficia a otros a cambio de un cierto

coste para el propio agente, el altruismo en animales no humanos está bien documentado (este no es el sentido habitual de altruismo, y en el siguiente capítulo modificaremos esta definición; pero baste con esto por el momento). Entender el desarrollo del altruismo en animales mejorará nuestra comprensión del desarrollo de la ética en los seres humanos, dado que nuestros sistemas éticos actuales tienen sus raíces en el comportamiento altruista de nuestros ancestros primitivos, humanos y prehumanos.

El altruismo intriga a los sociobiólogos. Wilson lo llama «el problema teórico central de la sociobiología». Es un problema porque tiene que tener explicación dentro del marco de la teoría darwiniana de la evolución. Si la evolución es una lucha por la supervivencia, ¿por qué no ha eliminado de forma inmisericorde a los altruistas, quienes parecen incrementar las posibilidades de supervivencia de los demás a costa de las suyas propias?

Altruismo animal

Echemos un vistazo a algunos ejemplos de comportamiento altruista en animales no humanos. Podríamos comenzar con los gorjeos de alerta de mirlos y tordos cuando los halcones los sobrevuelan. Estas llamadas benefician al resto de miembros de la bandada, que pueden llevar a cabo acciones evasivas; pero es probable que tales gorjeos también revelen la posición del pájaro que los realiza, exponiéndolo así a un riesgo adicional (estos gorjeos son, desde el punto de vista acústico, mucho más difíciles de localizar que otros cantos de los mismos pájaros, pero aun así deben exponer más al pájaro de lo que lo estaría si se limitara a esconderse sin emitir ningún sonido). Si, como esperaríamos, los pájaros que emiten estas alertas son comidos con mayor frecuencia que los pájaros que actúan para salvarse sin avisar al resto de la bandada, ¿cómo sobrevive este altruismo?

Otra ilustración nos la aporta el comportamiento de las gacelas de Thomson, una especie de pequeños antílopes cazada por manadas de perros salvajes africanos. Cuando una gacela advierte una manada de perros, se aleja con un curioso paso con las patas tiesas, conocido como «tambaleo». Aquí tenemos una descripción de tal comportamiento y una muestra del rompecabezas que implica:

Sin lugar a dudas como una señal de alerta, [el tambaleo] se extendió como una ola anticipándose a la manada. En respuesta aparente al tambaleo, prácticamente todas las gacelas a la vista huyeron de las inmediaciones. Adaptativa como pudiera parecer esta manifestación de alerta, a pesar de todo parece probable que acarree ciertas desventajas; ya que incluso tras haber sido aisladas de la manada, todas las gacelas comenzaron a correr por su vida en un tambaleo, y al hacerlo probablemente perdieron una preciada ventaja... Una y otra vez hemos observado al perro en cabeza ganar terreno hasta que la presa alcanzó su trote máximo, capaz de

velocidades ligeramente mayores que su perseguidor durante más o menos la primera media milla. Por ello, es difícil ver ventaja individual alguna en el tambaleo al ser perseguidas, ya que podríamos pensar que los individuos que no mostraran ninguna alerta podrían tener mayores posibilidades de sobrevivir y reproducirse.

Tampoco está el altruismo limitado a los avisos de alarma. Algunos animales amenazan o atacan a depredadores para proteger a otros miembros de la especie. Se han observado perros salvajes africanos atacando a un guepardo, con considerable riesgo para sus propias vidas, para salvar a una cría. Los babuinos machos amenazan a depredadores y cubren la retaguardia mientras las tropas se retiran. Los pájaros con crías a menudo llevan a los predadores lejos de sus nidos con extraños bailes y exhibiciones que distraen la atención del depredador del nido, dirigiéndola hacia el propio progenitor.

Compartir la comida es otra forma de altruismo. Los lobos y perros salvajes llevan carne a los miembros de la manada que no participaron en la captura. Los gibones y chimpancés que no tienen comida hacen gestos pidiendo parte de la comida que otro simio tenga, y suelen recibirla. Los chimpancés también se guían unos a otros a árboles con fruta madura; es más, su altruismo se extiende más allá de su propio grupo, ya que, cuando un grupo completo de chimpancés se encuentra en un buen árbol, hacen un atronador sonido fuerte que atrae a otros grupos hasta a un kilómetro de distancia.

Varias especies ayudan a animales heridos a sobrevivir. Los delfines necesitan alcanzar la superficie del agua para respirar. Si un delfín está tan gravemente herido que no puede nadar hasta la superficie por sí mismo, otros delfines se agrupan bajo él, empujándolo hacia la superficie. Si es necesario, seguirán llevando a cabo el transporte durante varias horas. El mismo tipo de comportamiento tiene lugar entre los elefantes. Un elefante caído tiene muchas probabilidades de ahogarse bajo su propio peso, o podría sufrir un golpe de calor al sol. Muchos cazadores de elefantes han dado testimonio de que, cuando un elefante es derribado, otros miembros del grupo tratan de ponerlo en pie.

Finalmente, el autocontrol mostrado por muchos animales en combate con sus semejantes podría también ser una forma de altruismo. La lucha entre miembros del mismo grupo social muy pocas veces termina en muerte o produce siquiera heridas de consideración. Cuando un lobo triunfa sobre otro, el lobo derrotado hace un gesto de sumisión, exponiendo la blanda parte inferior del cuello a los colmillos del ganador. En lugar de aprovechar la oportunidad para arrancar la vena yugular de su enemigo, el ganador se aleja, satisfecho con la victoria simbólica. ¿Cómo es que los lobos, que luchan para matar, sin dar nunca una segunda oportunidad a un enemigo derrotado, no han eliminado a aquellos que dejan pasar una oportunidad de librarse de sus enemigos para siempre?

Evolución y altruismo

Mucha gente piensa en la evolución como una competición entre diferentes especies: las especies con éxito sobreviven y se multiplican; las que no lo tienen se extinguen. Si la evolución realmente funcionara principalmente al nivel de la especie completa, el comportamiento altruista entre miembros de la misma especie sería fácil de explicar. El mirlo concreto que el halcón captura por su señal de alerta muere para salvar a la bandada de mirlos, incrementando así las posibilidades de supervivencia de la especie al completo. El lobo que acepta el gesto de sumisión de un rival derrotado exhibe una inhibición sin la cual no habría más lobos. Y así, para otros casos de altruismo entre animales.

El defecto en esta simple explicación es que es difícil ver cómo, excepto en condiciones muy especiales y excepcionales, la evolución del altruismo podría ocurrir a un nivel tan general como la supervivencia o la extinción de una especie completa. El auténtico fundamento de la selección no es la especie ni algún grupo más pequeño, ni siquiera los individuos. Es el gen. Los genes son responsables de las características que heredamos. Si un gen lleva a los individuos a tener alguna característica que mejora sus posibilidades de sobrevivir y reproducirse, este mismo tipo de gen sobrevivirá en la siguiente generación; si un gen reduce las posibilidades de dejar descendencia a los individuos que son portadores, ese tipo de gen morirá a su vez con la muerte del portador.

Para que la selección al nivel de la especie completa pudiera contrarrestar esta selección individual de genes, la evolución tendría que seleccionar especies a un ritmo similar al que selecciona genes. Esto significa que especies primitivas tendrían que extinguirse, y aparecer otras nuevas, casi con tanta frecuencia como los individuos tienen éxito o fracasan al reproducirse. Pero, por supuesto, la naturaleza no funciona así; las especies evolucionan lentamente, en el curso de muchas muchas generaciones. Por ello,

cualquier gen que conduzca al altruismo generalmente se perderá, en competencia con miembros de la misma especie, en beneficio de genes que conducen a un comportamiento egoísta, antes de que los genes altruistas puedan extenderse a través de la especie y así beneficiar a toda la especie en su competencia con otras especies. E incluso si, en circunstancias especiales, el comportamiento altruista llevara a una especie a sobrevivir cuando otras sin genes a favor del altruismo se extinguieran, la competencia interna en la especie aún obstaculizaría la persistencia del comportamiento altruista en la especie superviviente, una vez que la competencia externa terminase.

Esta, al menos, es la interpretación amplia de la evolución aceptada en la actualidad por la mayoría de científicos que trabajan en esa área. Es fácil ver cómo socava la explicación simple de la evolución del altruismo en términos de la supervivencia de la especie. Realizar gorjeos de aviso es una forma de comportamiento con una base genética. A los mirlos no necesitan enseñarles a dar la alarma cuando ven predadores. Ahora la pregunta es: ¿cómo podrían establecerse los genes para tan sacrificados comportamientos? ¿Cómo es que, tan pronto como aparece la combinación de genes necesaria para dar señales de alerta, este tipo de combinación no es eliminada rápidamente al mismo tiempo que los pájaros concretos que, al dar la alarma, reducen sus propias posibilidades de vivir lo suficiente como para tener descendencia? Podría ser cierto que si esto ocurriera la especie completa tendría menos probabilidades de sobrevivir, pero todo lo que eso muestra es que hay una auténtica incógnita en cómo logran las especies sobrevivir, dado que la especie completa no puede impedir la eliminación del altruismo en su seno.

El mismo problema surge al explicar otros actos altruistas. Supongamos que algunos lobos tienen genes altruistas que inhiben matar oponentes que realizan gestos de sumisión, mientras que otros lobos, que no son portadores de esos genes, acaban con sus rivales derrotados. ¿Cómo se extienden los genes inhibidores? Si un lobo asesino derrota a un lobo inhibido en una lucha, este sería el fin de ese particular conjunto de genes inhibidores; si, por otro lado, es el lobo inhibido el que derrota al lobo asesino, los genes asesinos aún sobreviven y podrían reproducirse. En el curso de largas series

de combates, parecería que los genes asesinos deberían llegar a predominar entre los lobos. ¿Por qué no ha pasado esto?

El propio Darwin era consciente de esta dificultad en el camino de una explicación evolutiva de los rasgos morales y sociales en humanos. En El origen del hombre escribió:

Pero podría preguntarse cómo dentro de los límites de la misma tribu un gran número de miembros fueron investidos por primera vez de esas cualidades morales y sociales, y cómo se elevó el nivel de excelencia.

Es extremadamente dudoso que la descendencia de los progenitores más comprensivos y benevolentes, o de aquellos que fueran más fieles a sus congéneres, pudiera desarrollarse en mayor número que los hijos de progenitores egoístas y traicioneros de la misma tribu. Aquel que estuviera dispuesto a sacrificar su vida, como muchos salvajes estuvieron, más que a traicionar a sus camaradas, a menudo no dejaría descendencia a la que transmitir su noble naturaleza. Los más valientes, quienes estaban siempre dispuestos a ocupar el frente en la guerra, y que arriesgaban libremente sus vidas por otros, perecerían por término medio en mayor número que otros. Por tanto, parece difícilmente probable que el número de aquellos dotados de tales virtudes, o el nivel de su excelencia, pudiera acrecentarse a través de la selección natural, esto es, por la supervivencia de los más adaptados; pues no hablamos aquí de una tribu triunfando sobre otra.

Darwin pensaba que parte de la explicación era que, mientras aumentaban los poderes de raciocinio humanos, los humanos primitivos aprenderían que, si ayudaban a sus congéneres, recibirían ayuda de estos; el resto de su explicación fue que la conducta virtuosa era alentada por los elogios y reproches del resto de miembros del grupo. Los sociobiólogos no apelan a esta institución de elogios y reproches para explicar el altruismo, dado que el altruismo ocurre entre animales no humanos que no elogian o reprochan como lo hacemos nosotros. Los sociobiólogos, sin

embargo, sí han desarrollado la sugerencia de Darwin de la importancia del principio de reciprocidad. Han sugerido que dos formas de altruismo pueden explicarse en términos de selección natural: el altruismo familiar y el altruismo recíproco. Algunos también asignarían un papel menor al altruismo de grupo, pero tal posición es más controvertida.

Altruismo familiar

La evolución puede considerarse, como hemos visto, como una competición por la supervivencia entre genes. «Gen», en mi uso del término, no se refiere a los trozos físicos de ADN, que no pueden sobrevivir más allá de lo que lo hace el lobo, mirlo o humano particular que sea su portador, sino al tipo de ADN. En este sentido, los genes pueden sobrevivir indefinidamente, ya que un trozo de ADN en una generación puede llevar a la existencia de trozos similares de ADN en la siguiente. La forma más obvia en la que este proceso se lleva a cabo es mediante la reproducción. Cada espermatozoide que produzco contiene una muestra aleatoria de la mitad de mis genes, por tanto, cada vez que fertilizo un óvulo que se desarrolla hasta la infancia, un conjunto de la mitad de mis genes toma una existencia independiente, y tiene opciones de sobrevivir a mi muerte, y a su vez transmitir algunos de sus genes a las siguientes generaciones. Así, por ejemplo, por «el gen de los ojos marrones» no quiero decir el trozo particular de materia biológica de la que soy portador que causará que mi descendencia tenga ojos marrones, sino el tipo de materia biológica que, transmitida en la reproducción, hace que los seres humanos tengan ojos marrones.

Así, el comportamiento estrictamente egoísta —comportamiento orientado a incrementar mi propia supervivencia sin consideración por nadie más— no sería privilegiado por la evolución. Estoy condenado en cualquier caso. La supervivencia de mis genes depende sobre todo de que tenga descendencia, y que esta la tenga a su vez, y así. La evolución privilegiará, si el resto de cosas se mantienen iguales, comportamientos que aumenten las posibilidades de mi progenie de sobrevivir y reproducirse [2] . Así, la primera y más obvia manera en la que la evolución puede producir altruismo es en la preocupación de los progenitores por su descendencia. Esta es una forma de altruismo tan extendida y natural que no solemos pensar en ella de ninguna manera como altruismo. Y sin embargo los sacrificios que los humanos, así como muchos animales no humanos, llevan a cabo constantemente por su

descendencia representan un tremendo esfuerzo para el beneficio de otros seres distintos a ellos. Y así, deberían contar como altruismo, tal y como hemos definido hasta aquí el término (en el caso de los humanos, estos sacrificios son bien conocidos por la mayor parte de padres y madres, y por aquellos que los observan; que no hayan convencido a un gran número de personas para no tener hijos sería difícil de explicar si fuera cierto que la mayor parte de personas son egoístas).

Así que los genes que llevan a los padres a cuidar de su descendencia tienen, siendo el resto de cosas iguales, más probabilidades de sobrevivir que los genes que llevan a los padres a abandonarla. Pero cuidar de la propia descendencia es tan solo una manera de aumentar las probabilidades de que los genes propios sobrevivan. Cuando me reproduzco, mi descendencia no tiene todos los genes que yo tengo (para ello tendremos que esperar hasta que podamos clonar calcos genéticos). Cada hijo o hija producido contiene la mitad de mis genes, la otra mitad de los genes de mi hijo o hija proviene, por supuesto, de su madre. Cada uno de mis hermanos y hermanas tendrá también, por término medio, el 50 por ciento de los mismos genes que yo, dado que, como yo, tienen la mitad de los genes de mi madre y la mitad de los genes de mi padre (este 50 por ciento es un número promedio porque, dependiendo de cómo se haya repartido la lotería genética, podrían tener entre todos y ningún gen en común conmigo, pero el inmenso número de genes implicados hace que ambos extremos sean fantásticamente improbables). Por tanto, en términos genéticos, mis hermanos y hermanas están tan emparentados conmigo como mis hijos, no tiene especial importancia el hecho de que los genes que mi descendencia comparte conmigo se hayan replicado a través de mi propio cuerpo, mientras que los que comparto con mi hermana no. Ayudar a mis hermanos y hermanas aumentará las posibilidades de supervivencia de mis genes, de la misma manera que lo hará ayudar a mis hijos e hijas (que el cuidado de hermanos y hermanas no sea comúnmente tan intenso como el cuidado de la descendencia podría deberse al hecho de que la diferencia de edad hace que los progenitores sean capaces de cuidar de su descendencia cuando más lo necesitan, mientras que hermanos y hermanas suelen ser demasiado jóvenes para ello. Además, en las especies no monógamas, los hermanos y hermanas de los mismos padres son la excepción, y los medio

hermanos, donde la relación genética media es de solo el 25 por ciento, lo habitual).

Este es el fundamento del altruismo familiar: la tendencia basada en la genética a ayudar a los familiares propios. La relación no tiene por qué ser tan cercana como la de los progenitores con su descendencia o los hermanos y hermanas entre sí. Es cierto que la proporción de genes en común cae bruscamente al aumentar el grado del parentesco —entre tías (o tíos) y sus sobrinas (o sobrinos) es del 25 por ciento, entre primos del 12,5 por ciento—, pero lo que se pierde en calidad puede ser compensado por una mayor cantidad. Arriesgar mi vida no dañará las posibilidades de supervivencia de mis genes si elimina un riesgo similar para las vidas de dos de mis hijos, cuatro de mis sobrinas u ocho de mis primos. De este modo, la selección familiar puede explicar por qué el altruismo debería extenderse más allá del núcleo familiar inmediato. En grupos muy cerrados, donde la mayor parte de sus miembros son familiares del resto de miembros, la selección familiar podría explicar comportamientos altruistas como dar la alarma cuando se acercan predadores, lo que beneficiaría a todo el grupo.

El altruismo familiar no implica que los animales sepan cómo están emparentados entre ellos, que distingan hermanas de medio hermanas, o primos de animales con los que no están emparentados. La teoría tan solo afirma que puede esperarse que los animales actúen como si conocieran estas relaciones. De hecho, dado que hablamos de seres vivos complejos, existen muchos casos en los que los animales no se comportan de acuerdo con las precisamente calculadas fracciones de relaciones genéticas. Un chimpancé hembra con un gran porvenir reproductivo por delante puede sacrificar su vida por un solo hijo. Se han observado perros salvajes africanos arriesgando sus vidas para atacar a un guepardo que amenazaba a una cría que podría ser, a lo sumo, un sobrino. Las tendencias evolutivas en el comportamiento no son tan predecibles como los movimientos de los planetas. Aun así, la selección familiar puede explicar hechos por lo demás misteriosos. Por ejemplo, ¿por qué las cebras adultas defienden a cualquier potro de la manada si es atacado por un depredador, pero los ñus no? La razón podría ser que las cebras viven en grupos familiares,

con lo que adultos y crías estarían en general emparentados, mientras que los ñus se reproducen mucho más entre grupos y los adultos probablemente no estarían emparentados con una cría al azar. Aún más sorprendente es el infanticidio practicado por los monos langures macho. Las hembras langures viven en grupos, cada uno bajo el control de un macho dominante que impide a cualquier otro macho aparearse con ellas. Los otros machos, forzados a la soltería, tratan de derrocar al macho dominante y tomar su harén. Si alguno lo lograse, se dedicaría a matar a todas las crías del grupo que ha pasado a dirigir. Esto podría no ser bueno para la especie en su conjunto, pero el asesino no está emparentado con sus víctimas; lo que es más, las hembras que están cuidando crías no ovulan, así que, al eliminar a las crías, el macho puede tener su propia descendencia antes de lo que le sería posible de otra manera. Para estos hijos será mejor padre. Con la diferencia entre su comportamiento hacia las crías genéticamente emparentadas con él y su comportamiento hacia las que no lo están, el mono langur muestra, de una forma brutalmente clara, el tipo de «altruismo» que puede evolucionar a través de la selección familiar (también se han observado leones macho matando crías tras dominar una manada. ¿Hay un paralelo humano en los padres adoptivos malvados tan comunes en los cuentos? ¿O en las violaciones masivas que durante siglos han caracterizado a las conquistas militares?).

Altruismo recíproco

El altruismo familiar existe porque promueve la supervivencia de los parientes propios, pero no todos los actos altruistas ayudan a familiares. Los monos pasan gran parte de su tiempo acicalándose unos a otros, quitándose parásitos de esos lugares incómodos que un mono no puede alcanzar por sí mismo. Los monos que se acicalan entre sí no siempre están emparentados. Aquí el altruismo recíproco permite una explicación: hoy por ti, mañana por mí.

He aquí otro ejemplo: veo a una extraña ahogándose y me zambullo para salvarla. Supongamos que al hacerlo corro un riesgo del 5 por ciento de ahogarme yo; supongamos también que sin mi ayuda la extraña corre un riesgo del 50 por ciento de ahogarse, pero que con mi ayuda se salvará, excepto en el 5 por ciento de los casos en los que ambos nos ahogamos. A primera vista, zambullirse parece un acto puramente altruista. Me arriesgo a un 5 por ciento de posibilidades de morir por ayudar a una extraña. Pero supongamos que un día yo mismo tengo que ser rescatado, y la persona a la que he salvado esta vez se zambullirá entonces y me ayudará. Supongamos que sin ayuda tendría un 50 por ciento de posibilidades de ahogarme, pero con ayuda mis posibilidades aumentan hasta el 95 por ciento. Entonces, uniendo las dos posibilidades, es de mi interés salvar a la extraña que se ahoga, pues así cambio dos pequeños riesgos separados (el 5 por ciento en el que incurro cuando ayudo a la extraña, pero también cuando ella me ayuda) por un riesgo grande (el riesgo del 50 por ciento que tendría de no recibir ayuda). Obviamente, dos riesgos del 5 por ciento son mejores que uno del 50.

Este es un ejemplo artificial, con los riesgos expresados de forma ostensible para mostrar claramente el beneficio resultante. Uno podría poner en duda el ejemplo sobre esta base, pero hay una pregunta aún más importante que debemos hacernos acerca del ejemplo: ¿cuál es el enlace entre rescatar a una extraña y ser rescatados nosotros mismos? Si alguien puede arreglárselas para ser

rescatado sin necesidad de rescatar él mismo a nadie, esa parece ser la mejor estrategia, desde el punto de vista del propio interés. ¿Por qué no es eso lo que pasa? ¿Qué nos asegura que esta forma de altruismo es recíproca?

A cierto nivel, la respuesta a esta pregunta podría ser que los individuos pueden recordar quién les ha ayudado y quién no, y no ayudarán a quién ha rehusado ayudarles a ellos. Los tramposos, aquellos que reciben ayuda pero rehúsan darla, nunca medran, ya que se reconocen y castigan sus trampas. Si esto es correcto, deberíamos esperar altruismo recíproco solo entre criaturas capaces de reconocer a otros individuos, clasificándolos entre los que ayudan y los que no. La reciprocidad podría no requerir la capacidad de raciocinio humana, pero requiere inteligencia. También sería más habitual en especies con vidas relativamente largas que vivieran en grupos pequeños y estables. Ya que así, la posibilidad de actos recíprocos repetidos surgiría más a menudo.

Los datos apoyan esta conclusión. El altruismo recíproco es más común entre pájaros y mamíferos, y quizás se limite a ellos; los casos más claros aparecen entre animales sociales altamente inteligentes como lobos, perros salvajes, delfines, babuinos, chimpancés y seres humanos. Además de acicalarse unos a otros, los miembros de estas especies comparten comida de forma recíproca y se ayudan entre sí cuando los amenaza un depredador u otros animales.

En otro sentido, aún hay un problema: ¿cómo comenzó a funcionar este altruismo recíproco? Después de todo, el altruismo recíproco se parece al modelo de la ética del contrato social, que ya hemos descartado como una fantasía histórica, y la idea se vuelve aún más fantástica si se extiende a los animales no humanos. Pero, si no hubo ningún contrato deliberado del tipo «hoy por ti, mañana por mí», los primeros animales en arriesgar su vida por otros miembros de la especie con los que no estaban emparentados lo hacían sin muchas posibilidades de obtener nada a cambio. Si el altruismo recíproco se practica generalmente, es rentable participar, lo más probable es que salgas beneficiado más adelante. Pero, si el altruismo recíproco es inusual, podría ser mejor, desde el punto de vista del interés propio, no arriesgarse uno mismo. En el ejemplo

del ahogamiento anteriormente presentado, no sería ventajoso rescatar a otra, y arriesgarse en un 5 por ciento a ahogarse, a no ser que al hacerlo aumentara significativamente la posibilidad de ser rescatado si surgiera la necesidad. Así que no es del todo cierto que los tramposos no logran medrar. Los tramposos prosperan hasta que el suficiente resentimiento contra ellos asegura que no lo hagan. Si imaginamos un grupo compuesto en parte por aquellos que aceptan ayuda, pero no la dan, «tramposos», y en parte por aquellos que aceptan ayuda y la dan a su vez excepto a aquellos que han rehusado ayuda, llamémoslos «rencorosos», hay un número crítico de rencorosos a partir del cual es más ventajoso ser rencoroso que tramposo. Un rencoroso en una población de tramposos ayudará a muchos sin recibir nada a cambio, pero, cuantos más rencorosos y menos tramposos haya, más frecuentemente el rencoroso verá su ayuda recompensada, y menos a menudo se le escatimará asistencia. Así que mientras que resulta posible entender cómo el altruismo recíproco es favorecido una vez que se establece, es más difícil ver cómo los genes que llevan a este tipo de comportamiento no son eliminados tan pronto como aparecen.

Altruismo grupal

Podría ser que, para explicar cómo llega a establecerse el altruismo recíproco, debamos permitir un papel limitado para un tipo de selección grupal. Imaginemos una especie dividida en varios grupos aislados, quizás sean monos cuyo territorio está dividido por ríos que, excepto en excepcionales sequías, son demasiado rápidos para cruzarlos. Ahora supongamos que, de cuando en cuando, el altruismo recíproco aparece de alguna manera en cada uno de estos grupos. Digamos que un mono acicala a otro mono, buscando parásitos portadores de enfermedades, y al terminar presenta su propia espalda al otro mono. Si los genes que hacen probable este comportamiento son mutaciones infrecuentes, en la mayor parte de los casos el mono altruista vería como su amabilidad queda sin respuesta: el mono acicalado sencillamente se iría. Acicalar a extraños no tendría entonces ninguna ventaja, y al inducir al mono a pasar su tiempo ayudando a extraños en lugar de ocuparse de sí mismo, con el tiempo este comportamiento sería eliminado. Tal eliminación podría no ser buena para el grupo en su conjunto, pero, como hemos visto, dentro del grupo es la selección individual y no la grupal la que predomina.

Ahora supongamos que en uno de esos grupos aislados ocurre que un gran número de monos tiene genes que les llevan a iniciar intercambios de acicalamiento (en un grupo pequeño y con relaciones estrechas, el altruismo familiar podría facilitarlo). Entonces, como hemos visto, aquellos que devuelven el gesto podrían encontrarse en mejor posición que los que no lo hacen. Acicalarán y serán acicalados, manteniéndose sanos cuando otros miembros del grupo sucumben a los parásitos. Así, en este particular grupo aislado, poseer los genes del acicalado recíproco será una clara ventaja. Con el tiempo, todo el grupo los tendría.

Hay un último paso. El grupo que se acicala recíprocamente ahora tiene una ventaja como grupo sobre otros grupos que no tienen una forma de librarse de los parásitos. Si los parásitos se vuelven una

auténtica amenaza, los otros grupos podrían extinguirse, y en un verano caluroso, las presiones del crecimiento de la población del grupo que se acicala entre sí obligarán a algunos de sus miembros a atravesar los ríos hacia los territorios anteriormente ocupados por los demás grupos. De esta forma, la selección grupal podría tener un papel limitado (limitado porque las condiciones necesarias no se presentarían a menudo) para extender el altruismo recíproco.

Si estamos preparados para conceder a la selección grupal un papel en el origen del altruismo recíproco, difícilmente podremos negar que la supervivencia de ciertos grupos en lugar de otros puede darnos una explicación evolutiva para una tendencia más general hacia el comportamiento altruista para con los demás miembros de un grupo. Esto aún es bastante distinto de la percepción habitual de que los rasgos se heredan porque permiten sobrevivir a la especie —los grupos son unidades bastante más pequeñas que la especie, y aparecen y dejan de existir con mucha más frecuencia, así que la selección grupal tiene más posibilidades de contrarrestar de forma efectiva la selección individual de las que tiene la selección de especies—. Aun así, un grupo tendría que mantenerse diferenciado del resto de grupos para que el altruismo grupal funcionara, de no ser así, los extraños más inclinados al egoísmo podrían introducirse en su seno, aprovechándose del altruismo de sus miembros sin ofrecer nada a cambio. Entonces se reproducirían más que los miembros más altruistas del grupo y comenzarían a superarlos en número, hasta que el grupo dejara de ser más altruista que cualquier otro grupo de la misma especie. Aunque esto significaría el fin de su ventaja evolutiva sobre el resto de grupos, no habría ningún mecanismo para impedirlo. Si el altruismo del grupo fuera esencial para su supervivencia, este sencillamente perecería.

Esto sugiere que el altruismo grupal funcionaría mejor cuando se une a un cierto grado de hostilidad hacia los forasteros, lo que protegería el altruismo dentro del grupo de la penetración y subversión por fuerzas externas. La hostilidad hacia los extraños es, de hecho, un fenómeno muy común en los animales sociales. Aunque existe un mito extendido según el cual el ser humano es el único animal que mata a miembros de su propia especie, otras especies pueden ser tan desagradables con los forasteros como nosotros. Muchos animales sociales, desde las hormigas a las

gallinas y a las ratas, atacarán y a menudo matarán a forasteros que sean puestos entre ellos. En una serie de experimentos llevados a cabo en monos rhesus, se muestra que introducir un mono rhesus forastero en un grupo establecido fomentó mucho más la agresividad que apiñar a los monos en un espacio más pequeño o reducir su acceso a la comida. Cierto es que mantener a los extraños alejados podría ser solo un medio de proteger el propio acceso a la comida y el de sus semejantes, pero también podría ser que este comportamiento sirva a los mismos propósitos que el aislamiento geográfico, protegiendo el altruismo del grupo de su degradación.

Podría objetarse que un grupo pequeño y aislado del tipo que he descrito será tan endogámico que todos los miembros del grupo estarán emparentados entre sí, y así lo que tenemos no es en absoluto selección grupal, sino selección familiar en el caso particular de que todo el grupo sea familia. Podría ser así, ciertamente la selección familiar y no familiar son difíciles de separar en este contexto. Sin embargo, cuando los miembros de un grupo se comportan de cierta manera con todos los demás miembros del grupo, sin importar si son hermanos o hermanas de los mismos padres o primos muy distantes, y cuando este comportamiento confiere al grupo al completo una ventaja selectiva sobre otros grupos, es razonable describir lo que está pasando como «selección grupal», incluso si en último término es posible explicarlo en términos de selección familiar.

Mantener alejados a los forasteros no sería suficiente para impedir, en beneficio del grupo, la erosión de sus altos niveles de capacidad de sacrificio. La teoría evolutiva nos llevaría a esperar una deriva para retomar el egoísmo en el grupo, ya que los individuos que se comportaran de forma egoísta recogerían los beneficios del sacrificio de los demás sin realizar ellos mismos ninguno. Sin embargo, quizás un grupo podría desarrollar alguna manera de lidiar con los pequeños grupos de aprovechados que surgieran en él; pero en este punto hemos comenzado a dejar atrás el desarrollo del altruismo en los animales no humanos para preocuparnos por su existencia en nuestra propia especie.

■

[2] Digo «si el resto de cosas se mantienen iguales» porque bajo ciertas condiciones podría haber estrategias alternativas, como producir grandes cantidades de descendientes, y dejar estos a su suerte. En los mamíferos, esta opción no es probable que sea viable para las hembras, dado que deben invertir mucho tiempo en cada cría si es que alguna va a sobrevivir, pero podría funcionar para los machos, que pueden transmitir sus genes con mucho menos trabajo. Los sociobiólogos argumentan que esto explica la mayor preocupación de las hembras por el cuidado de la prole, y el mayor deseo de los machos por relaciones sexuales informales con una variedad de parejas.

Capítulo 2

La base biológica de la ética

Deberíamos estar de acuerdo en que cada uno de nosotros está obligado a mostrar bondad con sus padres, cónyuge e hijos, y a otros congéneres en un grado menor, y a aquellos que le hayan rendido algún servicio, y a muchos otros que haya admitido a su intimidad y a los que llame amigos, y a vecinos y compatriotas más que a otros; y quizás podríamos decir que a aquellos de nuestra propia raza más que a hombres negros o amarillos, y en general a los seres humanos en proporción a nuestra afinidad con ellos.

Henry Sidgwick

,

Los métodos de la ética

Cada sociedad humana tiene algún código de comportamiento para sus miembros. Esto es cierto de nómadas y sedentarios, de cazadores-recolectores y civilizaciones industriales, de los esquimales en Groenlandia y los bosquimanos en África, de una tribu de veinte aborígenes australianos y de los mil millones de personas que forman parte de China. La ética es parte del estado natural del ser humano.

Se ha negado que la ética sea connatural al ser humano. Hace más de trescientos años, Thomas Hobbes escribió en su Leviatán:

Es por ello manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que les obligue a todos al respeto, están en aquella condición que se llama guerra; y una guerra como de todo hombre contra todo hombre... De esta guerra de todo hombre

contra todo hombre, es también consecuencia que nada puede ser injusto. Las nociones de bien y mal, justicia e injusticia, no tienen allí lugar.

La conjetura de Hobbes acerca de la vida del ser humano en el estado de naturaleza no es mejor que la idea de Rousseau de que somos solitarios por naturaleza. No es la fuerza del estado la que nos persuade para actuar éticamente. El estado, o cualquier otra forma de poder social, podría reforzar nuestra tendencia a mantener un código ético, pero tal tendencia existía antes de establecerse el poder social. El papel principal que Hobbes atribuye al estado siempre ha sido sospechoso en términos filosóficos, dado que conduce a preguntarse cómo, habiendo acordado establecer un poder que haga cumplir la ley, los seres humanos confiarían los unos en los otros lo suficiente para que el acuerdo funcionara. En la actualidad, también tenemos razones biológicas para rechazar la teoría de Hobbes.

En ocasiones, nos encontramos con reclamaciones de haber descubierto un grupo humano completamente carente de códigos éticos de ninguna clase. Los ik, una tribu del norte de Uganda descrita por Colin Turnbull en La gente de la montaña, es el ejemplo más reciente. El biólogo Garrett Hardin ha afirmado incluso que los ik son una encarnación del hombre en estado de naturaleza de Hobbes, al vivir en un estado de guerra de cada ik contra todo otro ik. Los ik ciertamente eran, en el momento en que Turnbull los visitó, un pueblo de lo más desafortunado. En un origen cazadores y recolectores nómadas, sus territorios de caza habían sido convertidos en un parque nacional. Se vieron obligados a convertirse en granjeros en una árida zona de montaña en la que tendrían dificultades para procurarse sustento; una sequía prolongada y la consiguiente hambruna les dieron el golpe de gracia. Como resultado de esto, según Turnbull, la sociedad ik se colapsó. Los progenitores dejaban a sus hijos de tres años para que se las arreglaran por sí mismos, los fuertes se llevaban la comida de las mismas bocas de aquellos que eran más débiles, el sufrimiento de los viejos y los enfermos era razón para la risa, y los que ayudaban a otros eran tachados de necios. Los ik, afirma Turnbull,

abandonaron la familia, la cooperación, la vida social, el amor, la religión y todo lo demás, excepto la persecución del interés propio. Nos enseñan que nuestros tan ensalzados valores humanos son, en palabras de Turnbull, «lujos de los que se puede prescindir».

La idea de un pueblo sin valores humanos goza de una cierta repulsiva fascinación. La gente de la montaña alcanzó una excepcional fama para tratarse de un trabajo de antropología. Se publicó una crítica en la revista Life, se hablaba de él entre cócteles, y el renombrado director Peter Brook lo convirtió en una obra de teatro. También fue duramente criticado por algunos antropólogos. Señalaron la naturaleza subjetiva de muchas de las observaciones de Turnbull, la vaguedad de sus datos, aparentes contradicciones entre La gente de la montaña y un informe anterior que Turnbull había publicado (en el que describía a los ik como divertidos, serviciales y «grandes gentes de familia»), y entre los propios pasajes de La gente de la montaña. En su respuesta, Turnbull admitió que «los datos del libro son inadecuados para nada que se acerque a una prueba», y reconoció la existencia de evidencias que apuntaban a una visión distinta de la vida ik.

Incluso si nos tomamos la representación de la vida ik en La gente de la montaña tal y como aparece ahí, hay abundantes pruebas de que la sociedad ik tiene un código ético. Turnbull se refiere a disputas sobre el robo de bayas que revelan que, aunque el robo tiene lugar, los ik mantienen nociones de propiedad privada, y sobre la incorrección del robo. Turnbull menciona la unión de los ik a las montañas y la reverencia con la que hablan del monte Morungole, que parece ser un lugar sagrado para ellos. Observa que a los ik les gusta sentarse juntos en grupo e insisten en vivir juntos en pueblos. Describe un código que debe ser seguido por un marido ik que pretenda golpear a su mujer, código que da a la mujer una oportunidad para irse antes. Informa de que las obligaciones de un pacto de asistencia mutua conocido como nyot se cumplen invariablemente. Nos dice que hay una estricta prohibición de que los ik se maten entre ellos, o siquiera se hagan sangre. Los ik pueden dejar a otros ik morir de hambre, pero, por lo visto no piensan en ellos como piensan en otros animales no humanos, es decir, como posible comida. Un lector normal y bien alimentado dará por supuesta la prohibición del canibalismo, pero en las

circunstancias en las que viven los ik, la carne humana habría sido un gran aporte a la dieta de los ik más fuertes; que se abstengan de esta fuente de alimento es un ejemplo de la persistente fuerza de su código ético a pesar de que se hiciese pedazos casi todo lo que había hecho que sus vidas merecieran vivirse.

Bajo condiciones extremas como las de los ik durante la hambruna, la necesidad individual de sobrevivir se vuelve tan dominante que podría parecer que todos los demás valores han dejado de importar, cuando, de hecho, continúan ejerciendo su influencia. Si alguna situación puede ser peor que las que soportaron los ik, esta fue la de los presos de los campos de trabajo soviéticos o, aún más terrible, los campos de exterminio nazis. Aquí también se ha dicho que «los condenados se devoraban entre sí», que «todo rastro de solidaridad humana había desaparecido», que todo valor había sido borrado y cada humano luchaba por sí mismo y nada más. Tampoco debería sorprendernos que así fuera, ya que los campos deliberada y sistemáticamente deshumanizaban a sus cautivos, desnudándolos, afeitándoles la cabeza, asignándoles números, forzándolos a defecarse encima, haciéndoles saber de cien maneras que sus vidas no serían tenidas en cuenta, golpeándolos, torturándolos y dejándolos sin alimento. Lo asombroso es que, a pesar de todo esto, en la vida en los campos no imperaba la consigna de todo hombre para sí mismo. Una y otra vez, los informes nos muestran que los prisioneros se ayudaban. En Auschwitz, los prisioneros arriesgaban sus vidas para recoger a extraños que se habían caído en la nieve cuando se pasaba lista, construyeron una radio para extender noticias que mantuviesen el ánimo; incluso estando hambrientos compartían su comida con aquellos con aún mayor necesidad. Había normas éticas en los campos. Aunque el robo ocurría, robar a los compañeros prisioneros se condenaba duramente, y aquellos a los que se descubría haciéndolo eran castigados por los propios prisioneros. Como nos cuenta Terrence Des Pres en El superviviente, un libro basado en los relatos de aquellos que sobrevivieron a los campos:

La suposición de que no había orden moral o social en los campos es falsa... A través de innumerables actos de humanidad, la mayor

parte de ellos secretos, pero presentes por todas partes, los supervivientes pudieron mantener estructuras sociales lo suficientemente funcionales como para mantenerse vivos y moralmente cuerdos.

El núcleo de la ética está profundamente imbricado en nuestra especie y es común a los seres humanos en todas partes. Sobrevive a los más espantosos sufrimientos y los más despiadados intentos de privar a los seres humanos de su humanidad. Aun así, algunas personas se resisten a la idea de que este núcleo tenga una base biológica que hayamos heredado de nuestros ancestros prehumanos. Una base para tal resistencia es que preferimos pensar en nuestras acciones como radicalmente diferentes al comportamiento de los animales, sin importar cuán altruistas puedan ser estos animales. Los animales actúan por instinto, los humanos son racionales y autoconscientes. Podemos pensar en la corrección o incorrección de nuestras acciones. Los animales no. Podemos seguir reglas morales. Podemos ver lo que es correcto y elegirlo. Los animales no. O eso piensa mucha gente.

Los intentos de dibujar distinciones claras entre nosotros y el resto de animales siempre han fracasado. Pensamos que éramos los únicos animales capaces de tener lenguaje, hasta que descubrimos que los chimpancés y los gorilas pueden aprender más de cien palabras en lengua de signos y emplearlas combinándolas en creaciones propias. En la actualidad, los científicos están descubriendo laboriosamente lo que muchos dueños de perros han aceptado hace tiempo: no somos los únicos animales que razonan. Como Darwin escribió en El origen del hombre: «la diferencia en la mente entre el hombre y los animales superiores, aun cuando es grande, es una diferencia de grado, no de clase». Es un error pensar que todos los animales hacen por ciego instinto lo que nosotros hacemos por una deliberación consciente. Los animales humanos y no humanos tienen tendencias innatas a comportarse de ciertas maneras. Algunas de esas tendencias prescriben un tipo particular de comportamiento de forma rígida; como las moscas, tan centradas en ir en una dirección que zumban una y otra vez estrellándose contra un cristal, en lugar de probar diferentes direcciones hasta

llegar a la parte abierta de la ventana. Otras tendencias innatas sencillamente marcan un objetivo que permite una diversidad de estrategias, como el zorro que «instintivamente» desea una gallina y, como para su desgracia descubren quienes tienen gallinas, puede pensar docenas de formas diferentes de hacerse con una. Los «instintos» de los animales superiores son sobre todo de este segundo tipo más flexible. En este sentido, los seres humanos también tienen «instintos»: piénsese en lo difícil que es para unos padres oír llorar a su bebé sin cogerlo, o para los humanos adolescentes o maduros evitar interesarse por el sexo.

Otra razón para resistirse a la idea de que la ética tiene un fundamento biológico es que la ética se entiende de forma mayoritaria como un fenómeno cultural, que toma formas tremendamente diferentes en diferentes sociedades. A la vez que aumentó nuestro conocimiento de las partes más remotas del globo, también lo hizo nuestra conciencia de la variedad de códigos éticos humanos. El origen y desarrollo de las ideas morales, de Edvard Westermarck, publicado en 1906-1908, consiste en dos volúmenes, más de mil quinientas páginas en total, comparando las diferencias entre sociedades en asuntos tales como la desaprobación por matar (incluyendo matar en la guerra, la eutanasia, el suicidio, el infanticidio, el aborto, los sacrificios humanos y los duelos), de quién es la responsabilidad de criar a los niños y las formas de relaciones sexuales permitidas; la tenencia de esclavos, el derecho a la propiedad en general y lo que constituya robo; el deber de decir la verdad; las restricciones en la dieta; la preocupación por los animales no humanos; los deberes hacia los muertos y hacia los dioses, y más. La abrumadora impresión que nos llevamos del libro de Westermarck, y de casi toda la literatura antropológica, es de una inmensa diversidad en la ética, diversidad que debe tener un origen cultural más que biológico. Edward O. Wilson lo ha aceptado: «Las pruebas de que casi todas las diferencias entre sociedades humanas se basan en condicionamiento social y aprendizaje en lugar de herencia son sólidas». Así que pudiera parecer que, si queremos discutir la ética humana, debemos desplazar nuestra atención de las teorías biológicas de la naturaleza humana hacia las culturas particulares y los factores que las han llevado a desarrollar su propio código ético particular. Sin embargo, aunque la diversidad ética es irrefutable, existen elementos

comunes subyacentes a esta diversidad. Lo que es más, algunos de estos elementos comunes son de tal forma paralelos a las formas de altruismo observables en otros animales sociales que hacen implausibles los intentos de negar que la ética humana tenga su origen en patrones de comportamiento evolucionados entre animales sociales. Comenzaré con la forma ética del altruismo familiar.

La selección familiar en la ética humana

Los métodos de la ética, del que he tomado la cita al comienzo de este capítulo, es un tratado filosófico sobre ética escrito por el filósofo de Cambridge Henry Sidgwick y publicado por primera vez en 1874. El pasaje citado es una descripción de los principios que regulan el deber de la benevolencia, tal y como se entendía tal deber en aquel momento, más que una afirmación de las ideas del propio Sidgwick. Da una lista graduada de aquellos a los que debemos mostrar bondad que encaja bien con las teorías sociobiológicas. El primer lugar le corresponde al altruismo familiar; luego aparecen el altruismo recíproco y grupal. En ese sentido, la Inglaterra victoriana tardía no era excepcional. Como señala Westermarck en El origen y desarrollo de las ideas morales, el deber de una madre de cuidar a sus hijos parecía tan obvio que la mayor parte de los estudios antropológicos apenas se molestan en mencionarlo. El deber de un hombre casado de cuidar y proteger a su familia está también generalizado, según Westermarck, y apoya su afirmación con una veintena de ejemplos. Su recuento de los deberes aceptados casi universalmente entre los seres humanos traza un paralelismo con la lista de Sidgwick al colocar el deber hacia los padres junto a aquel hacia los hijos y mujeres, seguido de cerca por el deber de ayudar a hermanos y hermanas, con un lugar más variable para aquellos familiares más distantes, aun así prominente en la mayor parte de sociedades. La generosidad hacia otros miembros de la tribu o grupo es la siguiente en importancia, con la buena disposición hacia los extraños a menudo completamente ausente.

La universal importancia del parentesco en las sociedades humanas ha sido reconocida por uno de los más firmes críticos de la sociobiología, el antropólogo Marshall Sahlins. En El uso y abuso de la biología, Sahlins ha escrito: «El parentesco es la estructura dominante de muchos de los pueblos estudiados por los antropólogos, el código predominante no solo en la esfera doméstica, sino también de forma más general en la acción económica, política y ritual». Sahlins continúa negando que esto tenga una base biológica, señalando que quien sea reconocido como

«pariente» en distintas culturas a menudo no se corresponde con grados estrictos de relaciones de consanguinidad. Sahlins, sin embargo, se toma la tesis sociobiológica de forma demasiado restringida. Sus ejemplos muestran que en general hay una correlación notable entre relaciones consanguíneas y la aceptación de alguien como «pariente». No es necesario nada más para un sociobiólogo. Cualquier sociobiólogo razonable admitirá que la cultura desempeña un papel en la estructura de las sociedades humanas, y las fuerzas biológicas no pueden, por tanto, tomar siempre el camino más corto y sencillo.

Hoy en día, la conspicua distinción racial presente en la última frase de Sidgwick nos causa una impresión discordante, pero la realidad del recuento de los grados de benevolencia de Sidgwick se mantiene razonablemente bien, teniendo en cuenta cuántos otros elementos de la moralidad victoriana han cambiado en el último siglo. Aún pensamos en primer lugar en nuestra familia inmediata, después en los amigos, vecinos y familia más lejana, seguidamente en nuestros conciudadanos en general, y finalmente en aquellos con los que no tenemos nada en común excepto ser seres humanos. Piénsese en nuestra reacción al tener noticias de una hambruna en África. Aquellos de nosotros que al menos nos preocupamos podríamos enviar una donación a alguna de las agencias que trata de ayudar: diez dólares, o cincuenta dólares, quizás incluso cien dólares. Más de esto sería un excepcional acto de generosidad según el criterio de nuestra sociedad. Y, sin embargo, aquellos de nosotros lo suficientemente afortunados como para vivir en Europa occidental, Norteamérica, Australia o Japón con frecuencia nos gastamos tanto como eso o aún más en vacaciones, ropa nueva o regalos para nuestros hijos. Si nos preocupáramos de las vidas y el bienestar de unos extraños en África tanto como de nuestro propio bienestar y el de nuestros hijos, ¿nos gastaríamos dinero en estos bienes no indispensables para nosotros, en lugar de utilizarlo para salvar vidas? Por supuesto, tenemos muchas excusas para no enviar dinero a África: nuestra contribución sería solo una gota en el océano, que las agencias desperdician el dinero que reciben, o que el reparto de alimentos no es suficiente, lo que hace falta es desarrollo, o una revolución social, o el control del tamaño de la población. En momentos de honestidad, sin embargo, debemos reconocer que estas son excusas. Mi contribución no puede terminar una

hambruna, pero puede salvar las vidas de varias personas que de otra manera podrían morir de hambre. Aunque tomemos cada artículo en el periódico acerca de recursos humanitarios desperdiciados como justificación para no donar, ¿cuántos de nosotros nos molestamos en consultar la eficiencia general de las organizaciones de ayuda, que, en el caso de organizaciones voluntarias, es bastante alta según los patrones de las grandes corporaciones? Y si creemos que la respuesta al problema de la hambruna no es el reparto de alimentos, sino el desarrollo, la revolución o el control de la población, ¿por qué no contribuimos a través de grupos que promuevan dichas soluciones?

He escrito y dado conferencias sobre la cuestión de la ayuda internacional, argumentando que nuestra riqueza nos coloca en la obligación de hacer mucho más de lo que hacemos ahora para ayudar a la gente que realmente lo necesita. A un nivel popular, la respuesta más habitual es que deberíamos ocuparnos antes de nuestros propios pobres. Entre los filósofos, se presentan respuestas similares en esencia de forma más sofisticada. Por ejemplo, me han dicho que, aunque ciertamente deberíamos hacer más para evitar la pobreza, no deberíamos hacer nada incompatible con nuestra obligación de hacer lo mejor para nuestros hijos, una obligación que, parece ser, incluye enviarles a caras escuelas privadas y comprarles bicicletas de diez velocidades. La propuesta de que podríamos arriesgarnos a disminuir la felicidad o las expectativas de nuestros propios hijos, en el más mínimo grado, para salvar a unos extraños de morir de hambre le parece a muchos no solamente idealista, sino categóricamente falsa.

La preferencia por «los nuestros» es comprensible en términos de nuestra historia evolutiva. Es un caso del altruismo familiar que hemos observado en otros animales, con elementos añadidos de altruismo grupal. Esto no significa que una sociedad deba animar a sus miembros a actuar de acuerdo con sus preferencias. Recientemente, se han hecho intentos conjuntos de eliminar ciertas formas de preferencia hacia miembros del propio grupo. En una sociedad multirracial, la preferencia por miembros de la propia raza o grupo étnico a menudo lleva al enfrentamiento, y en muchos países se considera ahora injusto preferir a aquellos de la propia raza o grupo étnico en empleo, educación o alojamiento. Se recurre

a sanciones contra aquellos que lo hacen. Estos esfuerzos para la igualdad racial se enfrentan a fuerte resistencia, como la que uno esperaría encontrarse ante cualquier intento de corregir un sesgo profundamente arraigado, pero en general han conseguido cambiar las actitudes de las personas, tanto como sus acciones, hacia sus conciudadanos de diferente raza u origen étnico.

Durante largo tiempo el sueño de los reformadores sociales ha sido llevar a cabo un proceso similar de igualdad al respecto de la familia, para que los miembros de una comunidad no sigan privilegiando de forma automática los intereses de su familia sobre los de la comunidad. Como muchas otras ideas perennes, esta nos devuelve a Platón. En la República, Platón argumenta que la unidad es el mayor bien en una comunidad, y la unidad ocurre «cuando todo ciudadano se alegra o sufre en las mismas circunstancias jubilosas y pesarosas». Para conseguirlo, al menos entre los guardianes que son los mandatarios del estado ideal platónico, sugiere que no debería haber familias o matrimonios separados, sino una forma de matrimonio comunal. Así, en lugar de «cada hombre arrastrando cualquier adquisición que haya hecho a una casa independiente de su propiedad, donde tenga una esposa e hijos independientes y placeres y dolores privados» tendremos una situación en la que los guardianes «tengan todos la misma opinión acerca de lo que es querido y próximo para ellos, y por tanto tiendan todos hacia un objetivo común».

En su estimación del efecto divisorio de la familia en una comunidad firmemente colectiva, Platón tenía razón. Yonina Talmon se hace eco inconscientemente de Platón en su estudio sociológico de los asentamientos colectivos judíos, Familia y comunidad en el kibbutz. Refiriéndose a los días pioneros de estos asentamientos, cuando la necesidad de unidad era mayor, Talmon cuenta:

Los lazos familiares están basados en una lealtad exclusiva y discriminatoria que distingue más o menos a los miembros de la propia familia de los demás. Las familias pueden convertirse fácilmente en centros de implicación emocional en competencia que se interpongan en la lealtad hacia el colectivo. El apego profundo al

propio cónyuge e hijos... podría convertirse en prioridad sobre las relaciones con camaradas, más ideológicas y centradas en las tareas.

Pero el optimismo de Platón ante la posibilidad de deshacerse de la familia no ha sido vindicado en posteriores experiencias. Por las razones señaladas por Talmon, el movimiento de los kibbutz comenzó desaconsejando firmemente el apego familiar. Los niños y niñas vivían juntos en casas comunales, separados de sus padres. Desde la infancia el kibbutz ofrecía enfermeros y profesores, liberando a ambos progenitores para el trabajo. Las comidas se tomaban en un comedor comunal, no en unidades familiares, y las actividades de ocio eran comunes. Se alentaba a los hijos a llamar a sus padres por sus nombres, en lugar de «padre» o «madre». Hubo prohibiciones de que las parejas trabajaran en el mismo lugar, y los maridos y esposas que pasaban la mayor parte de su tiempo juntos eran vistos con desdén. Mantenidos mediante un profundo compromiso ideológico con el socialismo y con el asentamiento judío en lo que entonces era Palestina, estos límites extremos en las relaciones familiares se aceptaban como parte de la lucha del asentamiento contra un medio externo hostil tanto con respecto a las dificultades para obtener comida como con respecto a la población palestina circundante. En los humanos tanto como en otros animales, una amenaza externa lleva al grupo a una cohesión mayor de lo habitual (compárense los sacrificios realizados de buena gana por todas las secciones de la población británica durante la II Guerra Mundial, cuando existía una auténtica amenaza externa, con la falta de respuesta a las apelaciones por los sucesivos primeros ministros británicos a un retorno al «espíritu de Dunquerque» que ponga fin al declive económico de Inglaterra). Cuando la supervivencia del grupo al completo está en juego, nuestra preocupación por el interés propio se subordina a la necesidad de asegurarse de la supervivencia del grupo, pero, en tiempos de mayor normalidad, los intereses individuales aparecen de nuevo. Quizás los grupos que no pudieran movilizar así recursos durante las emergencias no sobrevivieron, mientras que los individuos que no volvieron a sus intereses cuando pasó la emergencia dejaron menos descendientes.

En cualquier caso, por la razón que sea, en cuanto los kibbutzim se establecieron, y las gemelas amenazas del hambre y el ataque árabe disminuyeron, el ideal de unidad se demostró insuficiente para mantener la intensidad original del sentimiento comunal. Los kibbutzim han sobrevivido, pero tuvieron que adaptarse a las relaciones familiares. Las parejas pasan más tiempo en sus apartamentos, a menudo comiendo en ellos, y los hijos pasan con sus padres gran parte de su tiempo libre y a menudo duermen en la casa familiar en lugar de en la vivienda de los niños, ya no está mal visto que las parejas se sienten juntas en las reuniones públicas, los niños vuelven a llamar a sus padres «padre» y «madre».

La experiencia del movimiento kibbutz corre en paralelo a otros intentos de hacer a la comunidad, en lugar de a la familia, la unidad básica de cuidado. Tras la revolución bolchevique, en la Unión Soviética se intentó llevar a cabo el llamamiento del Manifiesto comunista a la abolición de la familia. En veinte años, las políticas soviéticas dieron un vuelco completo y comenzaron a incentivar la vida familiar (el propio Manifiesto es, curiosamente, ambiguo acerca de la abolición de la familia, de forma no muy sorprendente, dado que Marx estaba tan dedicado a su familia como cualquier otro padre). Algunas comunidades religiosas comenzaron criando a los hijos de forma colectiva, pero la familia resurge tan pronto como el florecimiento del entusiasmo espiritual se desvanece. Los asentamientos monásticos han logrado una supresión más permanente de la familia, pero una comunidad basada en el celibato es difícilmente viable por sí misma.

Una inclinación hacia los intereses de la propia familia, frente a los de la comunidad en general, es una tendencia persistente en el comportamiento humano, por buenas razones biológicas. No toda tendencia humana persistente es considerada universalmente como una virtud, sin embargo (compárese con la actitud hacia otra tendencia humana persistente, que probablemente también tenga una base biológica, la tendencia a tener relaciones sexuales con más de una pareja). ¿Por qué en casi toda sociedad humana la preocupación por la propia familia es una prueba de excelencia moral? ¿Por qué las sociedades no solo toleran, sino que no escatiman halagos a los padres que ponen el interés de sus hijos por encima del de otros miembros de la comunidad? La respuesta

podría estar no solo en la universalidad y fuerza del sentimiento familiar, sino también en los beneficios para la sociedad en su conjunto derivados de que cada familia se cuide a sí misma. Cuando son las familias las que se ocupan de que los niños estén alimentados, limpios y acogidos, que los enfermos sean atendidos y los mayores estén cuidados, se guían por vínculos de afecto naturales para hacer lo que de otra manera recaería en la propia comunidad, y, o bien no se haría, o requeriría un trabajo que no podría motivarse por esos impulsos naturales (en una gran comunidad moderna, requeriría una cara e impersonal burocracia). Dada la intensidad mucho mayor de los sentimientos familiares comparados con el grado de preocupación que tenemos por los extraños, las reglas éticas que aceptan un grado de parcialidad hacia los intereses de la propia familia podrían ser el mejor medio de promover el bienestar de todas las familias y, por tanto, el de la comunidad al completo.

Altruismo recíproco y ética humana

Aunque el parentesco es el vínculo más básico y extendido entre seres humanos, el vínculo de la reciprocidad es casi igual de universal. En su descripción de la visión moral victoriana, Sidgwick incluye el deber de una persona para mostrar generosidad «a aquellos que le hayan prestado servicio» inmediatamente después del deber de ser generoso con los parientes. Entre los ik, el pacto de ayuda mutua llamado nyot sobrevivía cuando la propia familia estaba rompiéndose. Westermarck afirma: «Devolver los favores, o mostrarse agradecido con quien nos los hace, es, probablemente en todas partes, al menos en ciertas circunstancias, considerado un deber». Desde que Westermarck escribió esto, antropólogos desde Marcel Mauss a Claude Lévi-Strauss han seguido subrayando la importancia de la reciprocidad en la vida humana. Howard Becker, autor de El hombre en reciprocidad, considera nuestra tendencia a la reciprocidad tan universal que ha propuesto cambiar el nombre de nuestra especie a Homo reciprocus. Tras consultar estos estudios recientes y más, el sociólogo Alvin Gouldner ha concluido: «Contrariamente a algunos relativistas culturales, podría plantearse la hipótesis de que alguna norma de reciprocidad es universal».

Es sorprendente cuántas características de la ética humana podrían haber surgido de simples prácticas recíprocas como la desparasitación mutua de lugares embarazosos, difíciles de alcanzar por uno mismo. Supongamos que quiero que me quiten los piojos del pelo. Para lograr esto, estoy dispuesto a quitarle los piojos del pelo a otro. Sin embargo, debo ser cuidadoso al elegir a quien voy a acicalar. Si ayudara a todos indiscriminadamente, podría encontrarme acicalando a quien no me acicala a mí. Para evitar esta pérdida de tiempo y esfuerzo, distingo entre aquellos que me devuelven el favor y aquellos que no lo hacen. En otras palabras, distingo entre quienes me tratan de forma justa y quienes me engañan. Distinguiré a aquellos que no me devuelven el favor para evitarlos; de hecho, incluso podría llegar aún más lejos, reaccionando con ira y hostilidad. Es concebible que me beneficie, a

mí y a otros altruistas que mantienen la reciprocidad, el asegurarnos de que los peores «tramposos» no pueden aprovecharse de nuevo de ninguno de nosotros; matarlos o echarlos podría ser una forma efectiva de hacerlo. Hacia los que hacen todo lo que espero de ellos, por otro lado, tendré un sentimiento positivo que aumenta las probabilidades de que haga mi parte para preservar y desarrollar una relación mutuamente ventajosa.

Tomemos estas extensiones del altruismo recíproco de forma individual. La primera y más crucial es la distinción entre aquellos a los que me conviene ayudar y aquellos a los que no. Por supuesto, si todos esperamos a que los demás comiencen, nunca nos pondremos en marcha. Al principio alguien tiene que quitarle los parásitos a otro sin saber si le devolverán el favor. Tras un tiempo así, sin embargo, la trayectoria de cada miembro del grupo se hará patente. En ese punto, puedo dejar de ayudar a quienes no me han ayudado. Esto requiere tener cierta idea de qué constituye suficiente pago por la ayuda que he dado. Si me paso una hora eliminando meticulosamente cada piojo de la cabeza de otra persona y esta se niega a mirar siquiera mi cabeza, el veredicto es obvio; pero ¿qué ocurre si se apresura en diez minutos con mi cabeza, dejando al menos algunos de mis piojos por quitar? Sin duda la práctica del altruismo recíproco puede soportar una justicia imprecisa en este momento, pero deberíamos esperar que, a medida que aumentaran las capacidades de razonamiento y comunicación humanas, se hicieran más precisas las decisiones acerca de qué es y qué no es un intercambio equitativo. Comenzaríamos a tener en cuenta la variación de las circunstancias: si, por ejemplo, puedo quitar tus escasos piojos en diez minutos, ¿podría pedir que pases una hora para deshacerte de la multitud en mi cuero cabelludo? Al responder a este tipo de pregunta comenzaríamos a desarrollar un concepto de justicia. Más de dos mil años atrás, el historiador griego Polibio hizo la siguiente observación:

[...] Cuando un hombre que ha recibido ayuda de otro cuando estaba en peligro no muestra gratitud a su salvador, sino que incluso llega tan lejos como para intentar hacerle daño, está claro que aquellos que se enteren se sentirán naturalmente disgustados y

ofendidos por tal conducta, compartiendo el resentimiento de su vecino herido e imaginándose en su misma situación. De todo ello surge en todos una noción del significado y la teoría del deber, que es el inicio y el final de la justicia.

Decir que el deber de devolver los favores es el inicio y el fin de la justicia es un tanto exagerado, pero que sea el principio es plausible. A «devolver los favores» deberíamos añadir su reverso, «vengar las afrentas», pues ambos marchan en cercano paralelo y en general se los considera unidos. En la ética tribal los deberes de gratitud y venganza a menudo tienen un lugar sobresaliente que han perdido en nuestra cultura actual. (No estoy diciendo que no sean motivaciones importantes en nuestra sociedad. Lo son, pero es menos probable que alabemos el ansia de venganza como virtud, y la gratitud ya no ocupa un puesto tan destacado entre las virtudes como solía tener.)

Muchas sociedades tribales tienen sofisticados rituales de entrega de presentes, siempre en el entendimiento de que los receptores deben devolver el gesto. A menudo la respuesta debe ser mayor que el regalo original. A veces esta escalada alcanza tales cotas que la gente trata por todos los medios de evitar recibir el regalo, o tratan de devolverlo en el mismo momento para verse libres de obligaciones.

En la tradición ética occidental, también la gratitud y la venganza han tenido un lugar sobresaliente. La investigación de la justicia presentada en la República de Platón comienza diseccionando la visión popular de que la justicia consiste en hacerles bien a los amigos, y dañar a los enemigos. Cicerón escribió que es «el primer requerimiento del deber» que hagamos lo más por aquellos que más nos aman; «ningún deber es más apremiante», añadió, que aquel de probar la propia gratitud. Esta es también la actitud a la que Jesús se refirió en el sermón de la montaña, cuando dijo: «Habéis escuchado lo que se ha dicho, ama a tu prójimo y odia a tu enemigo». (Jesús propuso que amáramos a nuestros enemigos en lugar de odiarlos, pero incluso él encontró necesario extender la promesa de una recompensa divina por hacer más de lo que hacen los taberneros y pecadores.)

De nuestros sentimientos positivos hacia aquellos que nos ayudan surgen los vínculos de la amistad y la lealtad que sentimos deber a nuestros amigos; de nuestros sentimientos negativos hacia aquellos que no nos corresponden derivamos la indignación moral y el deseo de castigar. Si el altruismo recíproco desempeñase un papel significativo en la evolución humana, una aversión a ser engañados representaría una clara ventaja. Los humanos tenemos esta aversión; de hecho, la tenemos tan profundamente implantada que a menudo parece contraproducente. Personas que jamás podrían ser convencidas para trabajar una hora extra por diez dólares pasarán una hora devolviendo artículos estropeados por cinco dólares. Tampoco esta desproporción es propia de nuestra cultura. Los antropólogos que estudian sociedades de lo más variadas informan de luchas sangrientas que surgen por causas aparentemente triviales. «No son los cinco dólares», decimos en defensa de nuestra conducta, «es una cuestión de principios». Sin duda los «bosquimanos» san del Kalahari dirían más o menos lo mismo cuando se pelean por la distribución del botín de una cacería. Pero ¿por qué nos importan tanto los principios? Una explicación posible es que, aunque el coste de ser engañado en un solo caso podría ser desdeñable, a lo largo del tiempo ser engañado constantemente podría ser mucho más dañino. Por ello, merece la pena esforzarse en identificar a los tramposos y romper relaciones completamente con ellos.

El resentimiento personal se convierte en indignación moral cuando se comparte con otros miembros del grupo y se acomoda a un principio general. Polibio, en el pasaje citado anteriormente, se refiere a otros imaginándose en la misma situación, con el mismo sentimiento de resentimiento, como víctimas de la ingratitud. Dado que podemos imaginarnos a nosotros mismos en la posición de otros, y podemos formular reglas generales que tratan tales casos, nuestros sentimientos personales de resentimiento podrían coagularse en un código grupal, con patrones socialmente aceptados de lo que constituye suficiente correspondencia por un favor, y de lo que debería hacerse con aquellos que hacen trampas. Aunque la venganza en las sociedades tribales se deja a menudo a la parte afrentada y sus parientes, existen obvias desventajas en tal sistema, dado que ambas partes a menudo se ven a sí mismas como víctimas, y las rencillas podrían continuar, con perjuicio para todos los

implicados. Para evitar esto, en la mayor parte de sociedades, las mortales enemistades se han sustituido por procedimientos comunitarios asentados para presentar evidencias en las disputas y llegar a un veredicto con la autoridad suficiente como para que ambas partes se vean obligadas a acatarlo.

El altruismo recíproco podría ser especialmente importante entre los grupos de seres que pueden razonar y comunicarse como lo hacen los humanos, ya que entonces puede extenderse de las relaciones bilaterales a las multilaterales. Si te ayudo, pero no me ayudas, puedo por supuesto dejar de ayudarte en el futuro. Si puedo hablar, sin embargo, puedo hacer más. Puedo decirles a todos los demás en el grupo qué tipo de persona eres. Entonces podrían estar también menos dispuestas a ayudarte en el futuro. De la misma forma, el hecho de que alguien sea fiable al corresponder a los demás podría volverse también un hecho conocido de forma general y disponer más al resto a ayudarle. «Tener una reputación» solo tiene sentido entre criaturas que se comunican de manera sofisticada, pero, cuando esta facultad se desarrolla, aumenta enormemente la utilidad del altruismo recíproco. Si he salvado en una ocasión a una persona de morir ahogada y me encuentro más tarde en la necesidad de ser yo mismo rescatado, seré de hecho muy afortunado si la persona a la que salvé está lo suficientemente cerca para oírme pedir auxilio. Así que, si mi heroica actuación es solo conocida por la persona a la que salvé, no es probable que me rinda beneficios futuros. Si, por otro lado, el haber salvado a alguien aumenta las probabilidades de que cualquier miembro de la comunidad acuda en mi auxilio, las posibilidades de que mi altruismo redunde en beneficios propios son mucho mejores.

Que la práctica del altruismo recíproco debería ser la fuente de muchas de nuestras actitudes de aprobación y desaprobación moral, incluidas nuestras ideas de justicia, de engaño, de gratitud y de retribución, sería más fácil de aceptar si no fuera porque dicha explicación parece dejar a estas actitudes e ideas demasiado apoyadas en el egoísmo. El altruismo recíproco parece no ser altruismo en absoluto, podría ser mejor descrito como un ilustrado interés propio. Alguien podría ser un compañero dispuesto a devolver los favores por completo, sin tener la menor preocupación por el bienestar de la persona a la que ayuda. La preocupación por

el propio interés, añadida al conocimiento de que es probable que los intercambios de asistencia resulten en beneficio a largo plazo para ambos socios, es todo lo que se necesita. Nuestras actitudes morales, sin embargo, requieren algo muy distinto. Si me estoy ahogando en un furioso oleaje y un extraño se zambulle y me rescata, le estaría muy agradecido, pero mi gratitud sería menor si me enterase de que mi rescatador calculó antes la probabilidad de recibir una recompensa sustanciosa por salvar mi vida y solo se lanzó al agua porque tales perspectivas parecían buenas. Tampoco es solo la gratitud lo que se apaga cuando se revelan motivos egoístas, la aprobación moral siempre es tanto más cálida cuando los actos muestran, o bien una espontánea preocupación por el bienestar de los demás, o bien un deseo consciente de hacer lo que es correcto. La prueba de que una acción que hemos alabado se hizo con motivos egoístas casi siempre nos lleva a retirar o matizar nuestro elogio.

Al comienzo del capítulo anterior, aceptamos una definición del altruismo en términos del comportamiento, «el comportamiento altruista es un comportamiento que beneficia al resto a cambio de un cierto coste para el agente», sin preguntarnos por la motivación. Ahora debemos señalar que, cuando la gente habla de altruismo, generalmente piensan no solo en el comportamiento, sino también en la motivación. Para ser fiel al significado generalmente aceptado del término, deberíamos redefinir el comportamiento altruista como comportamiento que beneficia al resto a cambio de un cierto coste inicial para el agente, motivado por el deseo de beneficiar a otros. Hasta qué punto los seres humanos están motivados de forma altruista es una pregunta de la que me ocuparé en un capítulo posterior. Mientras tanto, señalaremos que, de acuerdo con el significado común del término, que usaré de ahora en adelante, un acto puede beneficiarme a largo plazo, y aun así, quizás porque no pensé que el acto redundaría en mi beneficio, ser altruista, dado que mi intención era ayudar a otra persona.

Robert Trivers ha ofrecido una explicación sociobiológica a nuestra preferencia moral por las motivaciones altruistas. Las personas que están motivadas de forma altruista serán socios más fiables que aquellas motivadas por el propio interés. Después de todo, los cálculos del interés propio podrían cambiar en cualquier momento.

Considerando las ropas andrajosas que he dejado en la playa, un potencial rescatador egoísta podría decidir que las posibilidades de una recompensa cuantiosa son escasas. En un intercambio en el que es difícil darse cuenta de un engaño, es más probable que pueda timarme un socio egoísta que uno con una auténtica preocupación por mi bienestar. La evolución, por tanto, favorecería a las personas que pudieran distinguir la motivación egoísta de la altruista en los demás, y así escoger solo a los altruistas como receptores de sus regalos o ayuda.

Los psicólogos han experimentado con las circunstancias que llevan a las personas a comportarse de forma altruista, y sus resultados muestran que estamos más dispuestos a actuar de forma altruista hacia aquellos a los que consideramos como genuinamente altruistas que hacia aquellos sobre los que pensamos que tienen motivos ocultos para sus actos aparentemente altruistas. Como concluye una revisión de la literatura: «Cuando se cuestiona la legitimidad del aparente altruismo, es menos probable que prevalezca la reciprocidad». Otro experimento probó algo que la mayor parte de nosotros sabemos por nuestras propias motivaciones: vemos el altruismo genuino como un rasgo de personalidad más atractivo que la pretensión de altruismo que encubre motivaciones egoístas.

Aquí surge un punto intrigante e importante: si hay ventajas en ser socio de un intercambio recíproco, y si uno tiene más probabilidades de ser seleccionado como socio si tiene auténtica preocupación por los demás, existe una ventaja evolutiva en tener auténtica preocupación por los demás. (Esto supone, por supuesto, que los socios potenciales pudieran desenmascarar una pretensión de altruismo en aquellos que realmente sean egoístas, algo que no siempre es fácil, pero que pasamos mucho tiempo intentando, y a menudo podemos hacer. La teoría evolutiva predeciría que nos volveríamos mejores en desvelar las apariencias, pero a la vez la actuación de los farsantes mejoraría, así que la tarea nunca se convertiría en trivial.)

Esta conclusión es enormemente significativa para entender la ética, dado que supera la tendencia del razonamiento sociobiológico a explicar el comportamiento en términos del interés propio o el del

parentesco. Correctamente entendida, la sociobiología no implica que el comportamiento esté, de hecho, motivado por el deseo de favorecer los propios intereses o los de la parentela. La sociobiología no dice nada acerca de la motivación, dado que se limita al nivel de las consecuencias objetivas del comportamiento. Que un comportamiento de hecho beneficie a una persona no significa que esté motivado por el interés propio, dado que esa persona podría permanecer ignorante de los beneficios para ella que tal comportamiento le reportará. Aun así, es una suposición frecuente que la sociobiología implica que estamos motivados por el interés propio, y no por auténtico altruismo. Esta suposición aumenta su credibilidad por algunas de las cosas que los sociobiólogos escriben. Podemos ver ahora que la propia sociobiología puede explicar la existencia de una motivación auténticamente altruista. Las implicaciones de esta cuestión las examinaré en un capítulo posterior, pero podría ser útil presentar el mecanismo subyacente de una forma más explícita. Esto podría hacerse mediante una referencia al rompecabezas conocido como el dilema del prisionero.

En las celdas de la policía secreta ruritana hay dos prisioneros políticos. La policía está tratando de persuadirlos para que confiesen su pertenencia a un partido opositor ilegal. Los prisioneros saben que, si ninguno de ellos confiesa, la policía no podrá demostrar los cargos, pero serán interrogados en sus celdas durante otros tres meses antes de que la policía se rinda y los deje ir. Si uno de los dos confiesa, acusando al otro, el que confiese será liberado de forma inmediata, pero el otro será condenado a ocho años de cárcel. Si ambos confiesan, su cooperación será tenida en cuenta y ambos pasarán cinco años en la cárcel. Dado que los prisioneros son interrogados por separado, ninguno de los dos puede saber si el otro ha confesado o no.

El dilema es, por supuesto, si confesar o no. La cuestión en esta historia es que las circunstancias han sido diseñadas de tal manera que, si cualquiera de los prisioneros razona desde el punto de vista del interés propio, tendrá razones para confesar, mientras que, si se toma el interés de ambos prisioneros juntos, es obvio que tienen razones para que ninguno de ellos confiese. Así que los cálculos egoístas del primer prisionero son como sigue:

Si el otro prisionero confiesa, será mejor para mí si yo también confieso, dado que entonces me sentenciarán a cinco años en lugar de a ocho y, si el otro prisionero no confiesa, todavía sería bueno para mí confesar, ya que me soltarían de inmediato, en lugar de ser interrogado otros tres meses. Dado que nos interrogan por separado, el que el otro prisionero confiese o no no tiene nada que ver con que yo confiese, nuestra elección es enteramente independiente de la del otro. Así que, pase lo que pase, lo mejor para mí es confesar.

El razonamiento egoísta del otro prisionero seguirá, por supuesto, los mismos pasos que el del primero, y llegará a la misma conclusión. Como resultado, ambos prisioneros, si son egoístas, confesarán, y ambos pasarán los siguientes cinco años en prisión. Había una manera de que ambos salieran en tres meses, pero, dado que se cegaron en cálculos egoístas, no pudieron tomar ese camino.

¿Qué tendría que cambiar en nuestros supuestos sobre los prisioneros para que fuera racional para ambos negarse a confesar? Una forma de conseguir esto sería que los prisioneros llegaran a un pacto que los comprometiera con el silencio. Pero ¿cómo podría cada uno de los prisioneros estar seguro de que el otro mantendría el pacto? Si un prisionero rompe el pacto, el otro pasará un largo tiempo en prisión, incapaz de castigar al desleal. Así que cada prisionero pensará: «Si el otro rompe el pacto, será mejor para mí que lo rompiera también, y, si el otro lo mantiene, todavía sería bueno que yo lo rompiera. Así que romperé el pacto».

Sin sanciones que lo mantengan, un acuerdo es insuficiente para llevar a dos individuos egoístas al resultado que es mejor para ambos, tomando sus intereses en común. Lo que tiene que cambiar para lograrlo es la suposición de que los prisioneros están solo motivados por su propio interés. Si, por ejemplo, son altruistas hasta el punto de preocuparse tanto por el interés de su compañero en cautividad como se preocupan del propio, razonarán así:

Si el otro prisionero no confiesa, será mejor para ambos si yo no confieso, dado que entre los dos estaremos en prisión un total de seis meses, mientras que si confieso el total sería ocho años; y si el otro prisionero confesara, aún sería bueno si no confesara, dado que la sentencia total sería de ocho años, y no de diez. Así que, pase lo que pase, teniendo en cuenta el interés común, sería mejor que no confesara.

Un par de prisioneros altruistas saldrían de esta situación más airosos que un par de prisioneros egoístas, incluso desde un punto de vista egoísta.

La motivación altruista no es la única manera de lograr una solución más satisfactoria. Otra posibilidad es que los prisioneros tengan conciencia y consideren moralmente condenable acusar a un camarada en prisión, o, si logran llegar a un acuerdo, podrían considerar su deber mantener sus promesas. En cualquier caso, cada uno de ellos podrá contar con que el otro no confiese y salir a los tres meses.

El dilema del prisionero muestra que, paradójico como podría ser, a veces las cosas nos resultarán mejor si no somos egoístas. Dos o más personas motivadas solo por el propio interés podrían no lograr avanzar sus intereses tan bien como si fueran más altruistas o estuvieran más motivadas por su conciencia.

El dilema del prisionero explica por qué podría haber una ventaja evolutiva en ser auténticamente altruista en lugar de hacer intercambios recíprocos basados en cálculos egoístas. Las prisiones y confesiones podrían no haber desempeñado un papel sustancial en la evolución humana temprana, pero sin duda lo hicieron otras formas de cooperación. Supongamos que dos humanos primitivos son atacados por un tigre dientes de sable. Si ambos huyen, uno será alcanzado por el tigre; si ambos se defienden, tienen bastantes posibilidades de poder repeler al felino; si uno huye y el otro se defiende, el fugitivo escapará y el luchador será comido. Aquí las probabilidades se parecen lo suficiente al dilema del prisionero como para que el resultado final sea similar. Desde un punto de vista egoísta, si tu compañero huye, tus posibilidades de

supervivencia son mejores si tú también huyes (tienes un 50 por ciento de posibilidades en lugar de ninguna), y si tu compañero se queda a luchar, aún es bueno huir (pues sin duda escaparías si huyes, mientras que es probable, pero no seguro, que juntos podáis superar al felino). Así que dos humanos primitivos puramente egoístas huirían, y uno de ellos moriría. Dos humanos primitivos que se preocuparan el uno por el otro, sin embargo, se quedarían y lucharían, y lo más probable es que ninguno muriera. Digamos, solo para ponerle un valor numérico, que dos humanos cooperando puedan rechazar a un dientes de sable nueve de cada diez veces, mientras que en la décima ocasión el tigre se comería a uno de ellos. Digamos también que, cuando un dientes de sable persigue a dos humanos que huyen, siempre consigue cazar a uno de ellos, y al que caza es pura cuestión de suerte, dado que las diferencias en la velocidad de carrera entre humanos son descartables en comparación con la velocidad del felino. En ese caso, uno de cada par de humanos puramente egoístas no sobreviviría, por término medio, a más de un encuentro con un tigre dientes de sable, mientras que uno de cada par de humanos altruistas sobreviviría por término medio a diez de esos encuentros.

Si situaciones análogas a este ataque imaginario de un tigre dientes de sable fueron habituales, a los humanos primitivos les iría mejor cazando con camaradas altruistas que con socios más egoístas. Por supuesto, a un egoísta que pudiera encontrar a un altruista con el que ir a cazar le iría aún mejor, pero los altruistas que no pudieran distinguir, y con ello negarse a ayudar, a socios puramente egoístas tendrían la selección en contra. La evolución favorecería entonces a aquellos que fueran de veras altruistas con otros altruistas auténticos, pero no lo fueran con quienes buscan aprovecharse de su altruismo. Podemos añadir de nuevo que el mismo resultado podría conseguirse si, en lugar de ser altruistas, los humanos primitivos pudieran ser conmovidos por el sentimiento de que está mal dejar a un compañero solo ante el peligro.

Altruismo grupal y ética humana

En el capítulo anterior vimos que la mayor parte de sociobiólogos creen que la selección familiar y la reciprocidad han sido fuerzas más significativas para la evolución que la selección grupal; aun así, encontramos algunas razones para pensar que la selección grupal podría haber desempeñado algún papel. Haya o no sido significativa la selección grupal entre animales no humanos, cuando observamos los sistemas éticos humanos, los argumentos en favor de la selección grupal son mucho más fuertes, aunque, a la vista del claro interés que cada sociedad tiene en promover la predilección por el grupo, es más difícil aún en este caso que en otros separar las influencias biológicas de las culturales. Lo que puede decirse a favor del lado biológico es que los humanos primitivos vivían en grupos pequeños, y que tales grupos estaban reproductivamente aislados entre sí, al menos en ocasiones, por la geografía o la hostilidad mutua, así que se daban las condiciones necesarias para la selección con base en el grupo. La influencia cultural probablemente incrementara la tendencia hacia el altruismo grupal, al castigar a quienes ponían sus propios intereses demasiado por encima de los intereses del grupo, y recompensando a quienes hicieran sacrificios por el grupo.

Al situar el altruismo de grupo tras el altruismo con los parientes y el recíproco, estamos siguiendo una vez más la jerarquía de Sidgwick de los grados de benevolencia. Describe la moralidad de su momento situando el deber de benevolencia «hacia vecinos y compatriotas» inmediatamente después del deber de benevolencia hacia los amigos, y antes del deber de ser benevolentes con miembros de nuestra propia raza. Que tenemos un deber de ayudar a los pobres de nuestro vecindario o nación antes de ayudar a los pobres de otro vecindario o nación es aún hoy un sentimiento común. Es parte de nuestras creencias populares que deberíamos preocuparnos de «los nuestros» antes de que hagamos esfuerzos para ayudar a quienes pasan hambre allende nuestras fronteras. Ya he mencionado esta opinión en conexión con los vínculos del parentesco, pero, cuando se satisfacen las obligaciones con los

parientes, las fronteras de «los nuestros» se expanden hasta la comunidad siguiente en tamaño con la que nos identificamos, sea esta una agrupación local o regional, o una afiliación basada no en vivir en la misma zona, sino en una característica compartida como un origen étnico o de clase, o una creencia religiosa. Más allá de esta prioridad en la preocupación por el bienestar de los miembros de nuestro grupo concreto, existe la lealtad hacia el grupo al completo, distinta de la lealtad a los miembros aislados del grupo. Tendemos a identificarnos con algún grupo, y ver su suerte como, hasta cierto punto, nuestra propia suerte. La distinción se percibe fácilmente a nivel nacional, donde el «patriotismo» describe una lealtad hacia la propia nación que poco tiene que ver con ayudar a conciudadanos concretos.

Como el altruismo entre parientes y el altruismo recíproco, el altruismo de grupo es un rasgo arraigado y profundo en la vida humana. Cuando las personas viven en pequeños grupos de parientes, los distintos altruismos de grupo y entre parientes se superponen, pero los códigos éticos de sociedades más extensas casi siempre contienen elementos de altruismo característicamente grupal. Es muy común en las sociedades tribales que combinen un alto grado de altruismo entre los miembros de la tribu con una hostilidad abierta hacia los miembros de tribus vecinas. Sentimientos de lealtad hacia el propio grupo de fuerza semejante han sido descritos por antropólogos de culturas muy diferentes. Los antiguos griegos en particular alababan la devoción hacia la propia ciudad-Estado, y hemos visto cómo Platón pensaba que la lealtad al Estado debería estar antes que la lealtad a la familia, al menos entre sus guardianes. Cicerón, en una idiosincrática pieza de retórica romana, escribió: «Los padres son queridos, queridos son hijos, parientes, amigos; pero la propia tierra natal abarca todos nuestros amores, ¿y quién que sea justo vacilaría en dar su vida por ella, si con su muerte pudiera rendirle un último servicio?».

La persistencia de la lealtad de grupo en tiempos más contemporáneos fue demostrada con excesiva claridad por el éxito de Hitler en exaltar el sentimiento nacionalista de los alemanes, y la necesidad de Stalin de apelar a la «Madre Rusia» en lugar de a la defensa del comunismo para atraer a los ciudadanos de la Unión Soviética al esfuerzo bélico. De una forma menos siniestra, podemos

ver la atracción de la lealtad al grupo cada fin de semana al ver el comportamiento del público en los partidos de fútbol.

Nuestros códigos éticos reflejan nuestros sentimientos de grupo de dos maneras, correspondientes con la diferencia entre el altruismo grupal que se manifiesta como una preferencia por el altruismo dirigido hacia miembros concretos del propio grupo, y el altruismo grupal que se manifiesta como lealtad hacia el grupo al completo. Hemos presentado la inclinación grupal de nuestra ética respecto al primero de ellos, la actitud extendida y aprobada socialmente de que la obligación a ayudar a gente de otros países es menos firme que la obligación de ayudar a nuestros conciudadanos. La inclinación grupal de nuestra ética respecto a la lealtad al grupo al completo se puede observar en los grandes elogios que dedicamos al patriotismo.

¿Por qué puede tomarse en serio un «mi país, tenga razón o esté equivocado»? ¿Por qué siquiera consideramos el patriotismo una virtud? Desaprobamos el comportamiento egoísta, pero alentamos el egoísmo grupal y lo ennoblecemos con el nombre de «patriotismo». Erigimos estatuas a quienes lucharon y murieron por nuestro país, sin considerar el mérito de las guerras en las que lucharon (una de las razones por las que Robert E. Lee, líder del ejército confederado en la guerra civil americana, es una figura tan admirada en la historia americana es que puso la lealtad a su Virginia natal por encima de sus públicamente declaradas dudas morales sobre la esclavitud).

El patriotismo ha tenido sus críticos, entre ellos muchos de los pensadores más ilustrados y progresistas. Diógenes el cínico se declaró a sí mismo ciudadano no de un país, sino del mundo entero. Filósofos estoicos como Séneca y Marco Aurelio también argumentaron que nuestra lealtad debería ser para la comunidad mundial, no para el Estado en el que se nos dé nacer. Voltaire, Goethe y Schiller defendieron parecidas ideas de ciudadanía mundial, en lugar de nacional. Sin embargo, el patriotismo se ha mostrado arduo de expurgar de su alta consideración entre las virtudes convencionalmente aceptadas. La explicación de esto podría ser que el patriotismo descansa, al menos en parte, en fundamentos biológicos, pero la explicación también podría ser

cultural. La cultura puede ser por sí misma un factor en el proceso evolutivo, donde prevalecen las culturas que mejoran las posibilidades de supervivencia del grupo. La prevalencia del patriotismo podría explicarse con facilidad de esa forma.

Que los factores culturales y biológicos interactúan es algo que debe ser tenido en cuenta en toda nuestra discusión de las bases biológicas de la ética. Las explicaciones biológicas y culturales del comportamiento humano no son inconsistentes a menos que, de forma imprudente, tratemos de insistir en que tan solo uno de los dos es la causa de algún comportamiento complejo. Con algunas excepciones, tal cosa es improbable. La cultura puede intensificar, aminorar o quizás, en condiciones especiales, suprimir completamente tendencias basadas en la genética. Anteriormente en este capítulo me he referido al extremo hasta el cual prácticas basadas en sentimientos de grupo raciales y étnicos han sido aminoradas o eliminadas por cambios en las actitudes. Aquí tenemos un ejemplo claro de algo que muy bien pudiera tener una base biológica, aunque contenga un fuerte componente cultural, que se ve alterado por un cambio cultural. En una sociedad multirracial, los sentimientos raciales profundos son una desventaja, los sentimientos patrióticos profundos, sin embargo, no lo son.

Una última nota de advertencia antes de cerrar este capítulo: hasta este punto nuestra discusión ha sido puramente descriptiva. He estado especulando sobre los orígenes de la ética humana. Ninguna conclusión ética se sigue de estas especulaciones. En particular, la posibilidad de que un aspecto de la ética humana sea universal, o casi, no justifica de ninguna manera tal aspecto. Tampoco la posibilidad de que un aspecto concreto de la ética humana tenga una base biológica es suficiente para justificarlo. Dado que existe tanta incomprensión acerca de la conexión entre teorías biológicas sobre la ética y las conclusiones éticas mismas, la tarea de examinar las afirmaciones sobre esta conexión requiere un capítulo propio.

Capítulo 3

¿De la evolución a la ética?

Mientras nos mantengamos en el campo de la ciencia propiamente dicha, nunca nos encontraremos con una frase del tipo «No mentirás»... Las afirmaciones científicas de hechos y relaciones... no pueden producir directrices éticas.

Albert Einstein,

De mis últimos años

[...] La ciencia pronto podría estar en posición de investigar el mismo origen y significado de los valores humanos, de los que surge todo pronunciamiento ético y gran parte de la práctica política.

Edward O. Wilson,

Sobre la naturaleza humana

El intento de relevo

Ya hemos visto como, de forma congruente con lo que sabemos de teoría evolutiva, el altruismo entre parientes, el altruismo recíproco y una parte limitada del altruismo grupal podrían haberse desarrollado entre los animales sociales de los que descendemos, y podría, de forma bastante natural, haber evolucionado hasta sistemas de ética que, en ciertos sentidos, recuerdan a los sistemas éticos comunes entre los humanos. Edward Wilson ha propuesto que las teorías sociobiológicas son muy significativas para la ética humana. En este capítulo presentaré, para posteriormente aclarar y evaluar, las propuestas de Wilson. Primero, tenemos que ver cuáles son esas propuestas. Es indicativo de la importancia que Wilson les atribuye que sean el tema de las frases iniciales de su Sociobiología:

Camus dijo que el único problema filosófico importante era el suicidio. Esto es un error incluso en el estricto sentido que se pretende. Los biólogos, preocupados por cuestiones de fisiología e historia evolutiva, se dan cuenta de que el autoconocimiento está condicionado y formado por los centros de control emocional en el hipotálamo y el sistema límbico del cerebro. Estos centros inundan nuestra conciencia con todas las emociones (odio, amor, culpa, miedo y otros) que informan a los filósofos éticos que desean intuir criterios de bien y mal. ¿Qué, nos vemos impulsados a preguntar, ha creado el hipotálamo y el sistema límbico? Evolucionaron por selección natural. Esta simple afirmación biológica debe ser explorada si queremos explicar la ética y a los filósofos éticos, si no incluso la epistemología y a los epistemólogos, en toda su profundidad.

Aunque Wilson es claro en que la sociobiología debería marcar una diferencia dramática para la ética, lamentablemente lo es menos

acerca de qué diferencia podría ser esa. En las siguientes 560 páginas de su Sociobiología no hay nada que sugiera cómo la biología puede explicar la ética «en toda su profundidad» hasta que, en el último capítulo del libro, Wilson sugiere abruptamente que quizás «haya llegado el momento de que la ética sea arrancada temporalmente de las manos de los filósofos y biologizada». Como muestra de los errores de la filosofía ética no biológica, Wilson toma el bien conocido libro de John Rawls Teoría de la justicia. Rawls deriva principios de justicia de los principios que personas libres y racionales elegirían si estuvieran sentando las bases legales de una nueva asociación, comenzando desde una posición de igualdad. Esta concepción de la justicia, en palabras de Wilson, podría ser «un estado ideal para espíritus desencarnados», pero «no es de ninguna manera explicativo o predictivo en referencia a los seres humanos». Lo que es más, «no considera las consecuencias ecológicas o genéticas últimas del riguroso seguimiento de sus conclusiones».

Allá va Rawls y, por lo visto, los filósofos éticos en general (ningún otro se menciona), pero, más positivamente, ¿cómo sería una «biologización» (si es que este es el sustantivo que corresponde al nuevo verbo de Wilson) de la ética? He aquí otra pista:

En el primer capítulo de este libro, he argumentado que los filósofos éticos intuyen los cánones deontológicos de la moralidad consultando los centros emocionales de sus propios sistemas hipotalámicos-límbicos... Tan solo al interpretar la actividad de los centros emocionales como una adaptación biológica puede ser descifrado el significado del canon.

A continuación se pergeña un esbozo de una interpretación de la actividad de los centros emocionales como una adaptación biológica. Parte de nuestra actividad emocional, sugiere Wilson, será un anticuado vestigio de formas primitivas de vida tribal. De otras formas, nuestras emociones podrían estar en pleno proceso de adaptarse a la vida urbana. Los impulsos que surgen de genes altruistas establecidos mediante selección grupal se enfrentarán a

impulsos más egoístas que surgen de genes favorecidos por la selección individual. Las diferencias en edad y sexo podrían ser causa de una mayor ambivalencia moral. La evolución selecciona en contra del altruismo de forma mucho más fuerte en niños pequeños que en personas mayores que ya se han reproducido y pueden por tanto arriesgar sus vidas sin arriesgar la supervivencia de sus genes. Las mujeres que deben criar, y en el pasado tenían que alimentar, a los hijos tienen un incentivo genético más fuerte para buscar una relación duradera con un compañero sexual del que tienen los varones.

Wilson interpreta todo ello como evidencia de una teoría de «pluralismo moral innato» según el cual ningún conjunto de criterios morales se puede aplicar ni a toda población humana ni a todos los grupos de edad o sexo dentro de cada población. También se supone que muestra «lo evidente del requisito de una aproximación evolutiva a la ética».

Wilson termina Sociobiología afirmando que solo cuando podamos ofrecer una explicación neuronal completa del cerebro humano, solo cuando «la maquinaria pueda ser desmontada en el papel hasta el nivel de las células, y luego vuelta a montar», podría alguien tener un «código ético genéticamente exacto y por ello completamente justo». En escritos más recientes, sin embargo, ha sido más explícito acerca de las recomendaciones éticas que se derivan de una comprensión sociobiológica de la naturaleza humana.

En Sobre la naturaleza humana, hay una discusión de la biología del sexo que se ocupa de tres cuestiones distintas: las diferencias en el comportamiento entre hombres y mujeres, la vida familiar y la homosexualidad. Sobre la primera cuestión, Wilson argumenta que hay factores genéticos que llevan a las chicas a ser, por término medio, más sociables y menos audaces y agresivas físicamente que los chicos. De forma parecida, cree que nuestra tendencia a vivir en familia tiene una base biológica en los cuidados que los niños necesitan durante su largo periodo de dependencia. El sexo no es solo para la reproducción: sirve para reforzar el vínculo entre varón y mujer, lo que fomenta la cooperación en la crianza de los niños. Incluso la homosexualidad, sugiere Wilson, podría transmitirse en

nuestros genes. Aunque los propios homosexuales no dejan descendencia, pueden ser especialmente útiles para sus parientes. Los parientes de homosexuales pueden así sobrevivir y reproducirse, transmitiendo los genes que resultan en ocasiones en comportamiento homosexual, a un mayor ritmo del que tendrían sin la ayuda de primos o hermanos homosexuales. Wilson encuentra pruebas de esta teoría de selección de parentesco para la homosexualidad en la tendencia de los homosexuales, tanto en culturas tribales como en la nuestra, de conseguir posición e influencia más elevadas que el heterosexual medio con un origen por lo demás similar.

Todas estas explicaciones biológicas del comportamiento humano son controvertidas, pero que sean verdaderas o falsas no es la cuestión. Lo que nos preocupa son las implicaciones éticas de estas teorías, no las teorías en sí. Wilson extrae tres conclusiones éticas de sus teorías biológicas. La primera es una crítica de la moralidad tradicional de «ley natural» acerca del sexo. La idea de que el rol fundamental de la actividad sexual es la reproducción es un error, por lo que los intentos de condenar los anticonceptivos y la homosexualidad bajo la premisa de que son «antinaturales» están basados en una equivocación. Nuestra naturaleza es controlada por la evolución, no por un inmutable mandato divino, así que los biólogos más que los teólogos son las auténticas autoridades acerca de qué es natural para nosotros.

La segunda conclusión ética que extrae Wilson de su comprensión de la biología del sexo es que habrá costes, que aún no podemos medir, al implementar reformas que vayan contra nuestras tendencias biológicas. Por ejemplo, aunque Wilson cree que hay una base biológica para el hecho de que los varones dominen muchas actividades culturales y profesionales, concede que, a través de cuotas y un sistema educativo que se emplee deliberadamente en eliminar las diferencias entre hombres y mujeres, podría ser posible crear una sociedad en la que haya tantas mujeres como hombres en cualquier profesión o actividad. Pero mientras que esto eliminaría los prejuicios grupales y podría resultar en una sociedad más armoniosa y productiva, la cantidad de legislación que sería necesaria pondría en riesgo algunas libertades personales e impediría a algunos individuos alcanzar su pleno potencial. Algo

similar ocurriría con los intentos de abolir la familia, o el intento opuesto de imponer la familia nuclear como norma, eliminando prácticas como la homosexualidad. Cualquier intento de enfrentar nuestra cultura con nuestra naturaleza nos cuesta al menos el tiempo y la energía necesarios para inculcar e imponer un patrón cultural que es contrario a nuestras tendencias heredadas. Podría haber un coste mayor: «el alejamiento a largo plazo de los inhibidores y motivadores innatos del cerebro solo puede producir», ha alertado Wilson en otras obras, «una insatisfacción radical del espíritu, y con el tiempo inestabilidad social y gigantescas pérdidas en la aptitud genética».

En el capítulo final de Sobre la naturaleza humana, Wilson encuentra que la sociobiología es significativa para la ética de una nueva tercera forma. Ambiciona el día en el que la biología humana «construya una biología de la ética, lo que hará posible la selección de un código de valores morales más profundamente comprendido y duradero». Aunque esto sea mirando al futuro, Wilson piensa que ya puede sugerir tres valores que tal biología de la ética apoyaría.

En primer lugar aparece «el valor cardinal de la supervivencia de los genes humanos en la forma de un patrimonio común a través de generaciones». Wilson apoya su afirmación de que este es un valor cardinal señalando que cada individuo es «una evanescente combinación de genes extraída de este patrimonio», y nuestros propios genes pronto se disolverán de vuelta en él. En una visión a largo plazo, nuestros genes vienen de millones de ancestros distintos, extendidos por todo el mundo, y nuestros descendientes, en unos pocos miles de años, estarán dispersos de forma similar entre millones de seres humanos futuros. Así que una visión distante de la evolución debería conducirnos a considerar el futuro de la especie humana, más que nuestro propio bienestar y el de nuestros parientes o tribu.

En segundo lugar, afirma Wilson, «una aplicación correcta de la teoría evolutiva también favorece la diversidad en el patrimonio genético como un valor cardinal». La razón para ello es que el genio y otras características excepcionales surgen de combinaciones inusuales de genes diversos, y reducir la diversidad podría reducir las posibilidades de que estas combinaciones ocurrieran.

«Los derechos humanos universales», según Wilson, «bien podrían considerarse propiamente un tercer valor fundamental». Esto se debe «a que somos mamíferos». Los mamíferos se afanan en lograr el éxito reproductivo como individuos, y colaboran solo como cesión para disfrutar los beneficios de la pertenencia a un grupo. Los insectos sociales, por contra, se reproducen en grupo, y así, si hubiera hormigas racionales, se imagina Wilson, considerarían la libertad individual como intrínsecamente mala. Nuestra naturaleza mamífera es «la auténtica razón para el movimiento de los derechos humanos universales».

Así que Wilson extrae de la sociobiología varias implicaciones distintas para la ética. Antes de intentar evaluar estas proposiciones, trataré de aclarar los diferentes tipos de alegaciones que hace Wilson.

La relevancia de la biología para la ética: tres posibilidades

El origen de las especies de Darwin se publicó en noviembre de 1859. El 4 de enero de 1860, Darwin le escribió a un amigo: «He recibido de un periódico de Manchester un buen artículo, en el que se muestra que he probado que "la fuerza hace la razón" y por tanto que Napoleón está en lo cierto, y que cada tendero tramposo también tiene razón».

El periodista de Manchester fue el primero de una larga serie de escritores que han extraído implicaciones éticas de la teoría darwiniana de la evolución. Tal lista incluye a Herbert Spencer y los darwinistas sociales, el anarquista Peter Kropotkin, y en nuestro propio siglo a Julian Huxley y C. H. Waddington. Hoy por hoy, Edward Wilson es el más destacado representante de esta escuela de pensamiento.

Herbert Spencer no es ya muy leído. Los filósofos no le consideran un pensador central. El darwinismo social lleva mucho tiempo desacreditado. Kropotkin atrae más al idealista romántico en nosotros que a la parte estrictamente científica de nuestro intelecto. Huxley y Waddington han tenido poco éxito en sus intentos de resucitar la ética evolutiva. Con todo y con eso, estaríamos equivocados si dejáramos de lado el intento de Wilson de mostrar la relevancia de la teoría evolutiva para la ética tan solo porque se ha intentado antes, y siempre en vano.

Una razón por la que semejante proceder sería prematuro es que los sociobiólogos podrían argumentar que los partidarios anteriores del punto de vista evolutivo fracasaron tan solo porque no conocían lo suficiente sobre la evolución; ahora que nuestro conocimiento de los genes y su efecto en el comportamiento se ha desarrollado, estamos mejor preparados para intentar derivar la ética de la biología. Los fracasos pasados no excluyen el éxito futuro.

Una razón de mayor importancia para escuchar los argumentos de Wilson es que la suya no es una ética evolutiva al uso. No afirma

explícitamente, como el periodista de Manchester creyó que hacía Darwin, y muchos de los partidarios de la ética evolutiva afirmaron de veras después, que el curso de la evolución es en sí mismo bueno y que, por tanto, cualquier cosa que favorezca la evolución es buena. Esta afirmación está bastante fuera de lugar en la teoría de la selección natural de Darwin, que ve la evolución no como una marcha deliberada hacia una meta última, sino como ciegas fuerzas naturales seleccionando unas mutaciones azarosas en lugar de otras. El propio Darwin sabía bien que el «progreso» de la evolución no es progreso en un sentido ético. Para precaverse contra malas interpretaciones que pudieran surgir de considerar la evolución como una escalera que alcance cada vez mayores alturas, se dejó a sí mismo una nota: «Nunca uses los términos más alto y más bajo». El gran adalid de Darwin, T. H. Huxley, fue incluso más allá, afirmando, en una famosa conferencia, «Evolución y ética»: «Comprendamos, de una vez por todas, que el progreso ético de una sociedad depende no de imitar un proceso cósmico, aún menos en huir de él, sino de combatirlo».

Huxley podría haber exagerado su argumento, pero la exageración es al menos más plausible que el punto de vista opuesto, en el que recaería el nieto de Huxley, Julian, de que la evolución avanza necesariamente en una dirección éticamente deseable.

Wilson evita elevar la propia evolución a un valor ético supremo. Eso está claro. ¿Qué piensa que se sigue, para la ética, de nuestros nuevos conocimientos de biología? Las dispersas afirmaciones de Wilson acerca de cómo exactamente tiene la biología potencial para transformar la ética no se integran en una única posición homogénea. Hay tres maneras distintas en las que Wilson sugiere que los hallazgos científicos son relevantes para la ética. Comenzaré por presentar las tres brevemente, para posteriormente considerarlas una a una en profundidad.

1. La ciencia puede producir nuevos conocimientos sobre las consecuencias últimas de nuestras acciones. La objeción de Wilson de que la concepción de la justicia de Rawls «no considera las consecuencias últimas, ecológicas y genéticas, del seguimiento riguroso de sus conclusiones» implica que los principios éticos

propuestos por los filósofos que escriben ignorando la teoría evolutiva podrían causar situaciones que ni preveían ni deseaban.

2. La ciencia puede socavar creencias éticas existentes. Puede hacer esto al mostrar que algunos puntos de vista éticos, como las objeciones tradicionales al sexo que no puede resultar en reproducción, están basados en suposiciones equivocadas acerca de lo que es o no «natural» para los seres humanos. De forma más amplia, la ciencia puede socavar creencias éticas existentes al «descifrar el significado de los cánones de la moralidad» a través de su interpretación como productos de la adaptación biológica. A la luz de esto, los cánones de la moralidad dejan de presentársenos como absolutos, evidentes en sí mismos, o como reglas morales ordenadas por alguna divinidad.

3. La ciencia podría dotarnos de un nuevo conjunto de premisas éticas, o de una reinterpretación de las premisas éticas antiguas. Esto es presumiblemente lo que Wilson tiene en mente cuando, en su Sociobiología, extrae un «pluralismo moral innato» de su aproximación evolutiva a la ética, y cuando, en Sobre la naturaleza humana, se refiere a «las premisas éticas inherentes en la naturaleza biológica del hombre», y expresa su confianza en un tiempo en que una nueva biología de la ética haga posible que escojamos un mejor código de valores morales.

Teorías éticas y consecuencias biológicas

De las tres formas en que Wilson busca hacer valer la ciencia en la ética, la primera es la más directa. Tradicionalmente, los hechos han sido considerados como el campo de la ciencia, y los valores el de la ética. Qué consecuencias tendrán nuestras acciones es una cuestión de hechos, a menudo una muy espinosa, dado que requiere que hagamos predicciones sobre el futuro, pero una cuestión de hechos al fin y al cabo. Que la sociobiología tenga algo que decirnos sobre las consecuencias últimas de nuestras acciones no pondría en peligro esta tradicional división del territorio entre ciencia y ética. Si los filósofos que trabajan en cuestiones éticas no siguen el desarrollo de la teoría genética o evolutiva, esto es porque las cuestiones filosóficas importantes, como «¿qué es lo bueno?», deben ser respondidas antes de que podamos utilizar la información sobre las consecuencias de nuestras acciones para decidir lo que debemos hacer. Dado que la información sobre las consecuencias de nuestras acciones no nos dice qué consecuencias deberíamos preferir, sino tan solo qué acciones resultarán o no en las consecuencias que preferimos, la mayor parte de teorías éticas sencillamente incorporan la información nueva acerca de las consecuencias de nuestras acciones en nuestras decisiones éticas de manera que la teoría fundamental del valor misma no se ve afectada.

El utilitarismo nos ofrece el ejemplo más obvio. En su forma clásica más simple, el utilitarismo es la teoría de que un acto está bien si y solo sí hace al menos tanto para aumentar la felicidad y reducir el sufrimiento, para todos los afectados por él, como cualquier acto alternativo posible. Por tanto el principio utilitario básico, en sí mismo, no nos dice nada acerca de si la paz es mejor que la guerra, la verdad mejor que la mentira, o el socialismo mejor que el capitalismo. Los utilitaristas deciden qué instituciones, políticas y acciones son correctas observando las consecuencias en cada caso. Los nuevos conocimientos, importantes como puedan ser, solo pueden afectar la estimación del utilitarista de qué instituciones, políticas o acciones maximizarán la felicidad. No pueden arrojar

dudas sobre el principio de utilidad en sí (trate de imaginarse información acerca de hechos que contradiga el punto de vista de que la felicidad es lo único que es intrínsecamente bueno, y el sufrimiento lo único intrínsecamente malo) [3] . Es concebible que una utilitarista que apoyaría un programa intensivo de cuotas y educación para asegurarse de que un 50 por ciento de todas las posiciones elevadas en nuestra sociedad fuera a parar a mujeres podría, si aceptara la visión de Wilson sobre los costes de dicho programa, cambiar de opinión y aceptar un objetivo menos radical como la igualdad de oportunidades. Distinta información sobre los efectos de la desigualdad en las vidas de las mujeres incapaces de alcanzar su pleno potencial podría llevar a una utilitarista que se conformaba con la igualdad de oportunidades a convertirse a un feminismo más radical. En ninguno de los dos casos tiene la utilitarista que cambiar la teoría ética subyacente a sus compromisos.

Ya que Wilson se refiere específicamente a la teoría de la justicia propuesta por John Rawls, podemos tomar la teoría de Rawls como una segunda ilustración de la cuestión. Rawls argumenta (de forma falaz, creo, pero esa no es la cuestión en este punto) que la justicia requiere que primero exijamos el más amplio sistema total de iguales libertades básicas compatibles con similares libertades para todos, para luego permitir desigualdades en los bienes materiales solo hasta el punto en el que al así hacerlo mejoremos la posición del grupo más desaventajado. Ahora, ¿qué «consecuencias últimas ecológicas y genéticas» no ha tenido en cuenta Rawls? No veo ninguna. Un comentario sobre Rawls que Wilson hace en Sobre la naturaleza humana, que «Rawls permitiría un férreo control social para asegurar una aproximación tan cercana como sea posible a la distribución igualitaria de las recompensas de la sociedad», sugiere que Wilson podría tener en mente los costes de un férreo control social, que describe en otra parte como una pérdida de libertad personal y una insatisfacción última del espíritu humano. El comentario citado indica, sin embargo, una completa incomprensión de la posición de Rawls, dado que Rawls exige que maximizar iguales libertades básicas tiene una prioridad absoluta sobre la distribución de ingresos. Incluso tras satisfacer el principio de máxima libertad, Rawls nunca aboga por una distribución igual de las recompensas en la sociedad, propone una distribución que

maximiza el bienestar de los más desfavorecidos. Si esto requiere mayores recompensas para aquellos que tengan habilidades especiales como incentivo para que las usen en beneficio de la economía en conjunto y de los más desfavorecidos en particular, Rawls aceptaría recompensas desiguales en gran medida. Así, Rawls rechazaría férreos controles sociales que restringieran la libertad de todos, y también rechazaría cualquier cosa que llevara a tal insatisfacción que hiciera a los más desfavorecidos de nuestra sociedad aún menos dichosos de lo que serían de otra manera.

La misma respuesta puede ser dada a la objeción de los darwinistas sociales, a la que parece aludirse en la referencia de Wilson a las «consecuencias genéticas», de que poner en práctica la teoría de Rawls interferiría con la lucha por la supervivencia, permitiendo que los menos preparados se reproduzcan, y así llevando al deterioro genético de nuestra comunidad. Incluso si de alguna manera pudiera probarse que un declive genético catastrófico fuera una consecuencia de la redistribución de la riqueza, todo lo que se seguiría para la concepción de la justicia de Rawls es que, en la medida en que una redistribución específica de la riqueza condujera a un catastrófico declive genético, tal redistribución quedaría vetada por la teoría de Rawls. El declive genético catastrófico presumiblemente haría que los más desfavorecidos en nuestra sociedad, junto con todos los demás, estuvieran peor, y por tanto cualquier cosa que pudiera causar tal declive no podría exigirse desde la teoría de la justicia de Rawls.

Para cualquier otra ética basada en consecuencias u objetivos, una argumentación paralela mostraría que la ética no puede ser invalidada por información nueva acerca de las consecuencias probables de nuestras acciones o políticas. Pero ¿qué hay de una teoría ética que no ponga el acento en los objetivos o consecuencias, sino en reglas morales o la preservación de derechos absolutos, sin considerar las consecuencias? La teoría moral de Kant a menudo es considerada como un ejemplo de este tipo de perspectiva. Kant escribió que no se deberían contar mentiras, ni siquiera si un potencial asesino llegara a nuestras puertas preguntando si su víctima está escondida allí. La teoría de Robert Nozick de los derechos individuales absolutos, presentada en su libro Anarquía, estado y utopía, nos provee de un ejemplo más

reciente. Aquí, podría parecer, nuevos conocimientos de hechos tendrían un impacto más significativo del que tienen en teorías consecuencialistas. Un conocimiento más profundo de la biología y la evolución podría mostrar que la adhesión a, digamos, la ética de Kant de reglas morales inflexibles nos conduciría a un desastre genético o ecológico. En cierto sentido, tal cosa es cierta. La información nueva podría mostrar que seguir un conjunto específico de reglas morales llevará a la catástrofe, pero es precisamente la naturaleza de estas teorías morales absolutistas que aquellos que se adhieren a ellas no se conmueven ante las consecuencias de seguir tales reglas morales. «¡Que se haga justicia, y que caigan los cielos!» es la actitud que toman. Esta es, a mi modo de ver, una debilidad de toda teoría absolutista. Es, sin embargo, una debilidad bien conocida para los filósofos. No necesitamos nueva evidencia científica para darnos cuenta del hecho de que las teorías absolutistas podrían conducir al desastre. El conocimiento ordinario de sentido común fue suficiente para llevar a la mayor parte de filósofos a rechazar las teorías morales que no presten atención a las consecuencias. Las nuevas perspectivas de los sociobiólogos tan solo pueden añadirse al catálogo de nuestro conocimiento de posibles desastres.

Así que, para resumir el impacto en las teorías éticas del nuevo conocimiento científico sobre las posibles consecuencias de acciones y políticas: la nueva información podría significar que una teoría ética que considera las consecuencias requiera acciones distintas de las que previamente se habían considerado, pero el núcleo de una teoría consecuencialista seguiría sin verse afectado. Por otro lado, una teoría que no considera las consecuencias no se vería afectada en absoluto, aunque nuevo conocimiento de las consecuencias de actuar conforme a tal teoría podría hacerla aún menos plausible, para aquellos que no sean ya partidarios de ella, de lo que habría sido de otra manera.

Mi propia opinión, que refleja mi posición consecuencialista sobre la ética, es que todos los que piensan en cuestiones éticas deberían extraer conclusiones de acuerdo con la mejor información disponible. Cuando teorías biológicas bien asentadas sean relevantes para una decisión ética, deberían ser tenidas en cuenta. Los juicios morales concretos que terminemos haciendo podrían

reflejar tales teorías. Por esta razón es perfectamente válido que los filósofos, junto con todos los demás, deberían saber algo acerca del actual estado de las teorías biológicas sobre la naturaleza humana. Ignorar la biología es ignorar una posible vía de conocimiento relevante para las decisiones éticas.

Sin embargo, no hallaremos aquí justificación para las afirmaciones dramáticas sobre explicar la ética «en toda su profundidad» o crear una biología de la ética que elimine la necesidad de filósofos éticos. Incluso si aceptáramos críticamente el punto de vista sociobiológico de la naturaleza humana en su totalidad, los nuevos hechos que habríamos descubierto solo afectarían a la ética a un nivel relativamente superficial. La pregunta central de la ética, la naturaleza y justificación de los valores éticos fundamentales, seguiría permaneciendo intacta.

Refutando la ética

La segunda forma en la que Wilson piensa que la biología puede transformar la ética es al socavar las creencias éticas existentes. Donde una creencia ética esté explícitamente basada en una suposición sobre lo que es natural para los seres humanos, no existe dificultad en ver cómo la biología podría ser una herramienta de crítica. Estrictamente hablando, el impacto de la biología aquí no es convertir la creencia ética en insostenible, sino destruir la justificación original de dicha creencia. Por tanto, si la acumulación de pruebas confirmase en algún punto la sugerencia de Wilson de que es natural que un porcentaje de seres humanos sea homosexual, la oposición a la homosexualidad por el hecho de que es antinatural no puede defenderse. La gente aún podría insistir en que la homosexualidad está mal, pero tendrían que encontrar alguna otra razón para tener esta creencia, o bien conformarse con presentarla como algún tipo de intuición moral evidente por sí misma.

Así que las teorías biológicas podrían tener un efecto importante en aquellos que hacen juicios éticos sobre la base de alguna teoría de la «ley natural». Sin embargo, esto no significa un gran impacto en la ética en su conjunto, dado que los sistemas éticos de ley natural no son tenidos en cuenta ampliamente, más allá de los círculos religiosos, específicamente católicos romanos. Supongamos que la homosexualidad de hecho fuera antinatural. Muy pocos filósofos en las universidades seculares pensarían que alguien pudiera argumentar de forma válida a partir de este hecho que la homosexualidad está mal. Obviamente hay muchas cosas, desde la curación de enfermedades al uso de sacarina, que no son naturales, pero no por ello están mal. Lo que es más, argumentar que porque algo sea antinatural está mal es argumentar desde un hecho un valor, un paso que, por razones que examinaré en la siguiente sección, es inválido.

Hay pistas en los escritos de Wilson de una forma más importante en la que las teorías biológicas podrían socavar las creencias éticas.

Si llegásemos a ver reglas éticas específicas como adaptaciones biológicas resultado de nuestra historia evolutiva, podríamos dejar de considerar dichas reglas éticas como moralmente absolutas o evidentemente correctas por sí mismas. Veamos cómo podría ocurrir tal cosa.

Cada día actuamos de maneras que reflejan nuestros juicios éticos. Puede que no pensemos demasiado en esos juicios. Si de hecho pensamos en ellos, en general nos conformamos con relacionarlos con algún otro juicio sobre el que tengamos menos dudas (quizás porque es un juicio ampliamente aceptado en la comunidad). Y ahí dejamos la cuestión. Casi todo el pensamiento que tenemos sobre la ética tiene que ver con conectar un juicio ético con otro más fundamental. Incluso los filósofos morales que desarrollan teorías acerca de lo que deberíamos hacer raramente llegan más allá. Algunos de ellos afirman explícitamente que la filosofía no puede hacer más que sistematizar nuestras intuiciones morales. Podemos criticar una intuición moral sobre la base de otras, señalan, pero no podemos criticar todas, o la mayoría, de nuestras intuiciones morales a la vez. Como tratar de aplicar una palanca para mover el mundo, la tarea está condenada de antemano porque no tenemos ningún otro lugar en el que apoyarnos.

Precisamente porque la ciencia está fuera de la ética, el estudio científico del origen de nuestro juicio ético es una piedra angular en la que podemos apoyar nuestra palanca crítica. Por sí misma, la ciencia no puede obligarnos a abandonar un principio, una piedra angular no es una fuerza, pero, acompañada de un compromiso con la racionalidad, puede darnos apoyo contra principios éticos básicos.

La ciencia provee apoyos contra principios éticos cuando nos ayuda a entender por qué mantenemos nuestros principios éticos. Lo que pensamos que es una intuición moral intocable podría no ser más que un vestigio de nuestra historia evolutiva. Wilson ha señalado: «el talón de Aquiles de la posición intuicionista es que confía en los juicios emotivos del cerebro como si tal órgano tuviera que ser tratado como una caja negra». Esto no es por completo justo con los intuicionistas, que sí intentan distinguir entre intuiciones genuinas y aparentes, rechazando aquellas que se revelan como producto de

intereses propios especiales o sesgos culturales. Aun así, Wilson tiene parte de razón. Descubrir un origen biológico para nuestras intuiciones debería reducir nuestra disposición a pensar en ellas como axiomas morales evidentes en sí mismos.

Considérese como ejemplo la preferencia por «los nuestros» que nos lleva a prestar menos atención al sufrimiento de aquellos que están fuera de nuestra comunidad que al de aquellos a los que incluye. Como hemos visto, muchos piensan que es correcto y apropiado dar prioridad a los que están más cerca, este era un principio de moralidad popular en los tiempos de Sidgwick, como lo es en los nuestros, y sin duda lo ha sido a lo largo de la historia humana. Sin una explicación biológica de la prevalencia de tales principios, podríamos pensar en su aceptación casi universal como una prueba de que nuestras obligaciones con nuestra familia están basadas en una verdad moral evidente por sí misma. Una vez que entendemos este principio como una expresión de la selección familiar, la idea pierde credibilidad.

Esto es por lo que el efecto de una demostración de que algún tipo de comportamiento tiene una base biológica puede ser el contrario al que generalmente suponen quienes intentan deducir principios éticos de la biología. Lejos de justificar principios que se demuestren «naturales», una explicación biológica es a menudo una manera de refutar la elevada consideración de lo que parecía una ley moral evidente en sí misma. Debemos repensar las razones para aceptar aquellos principios para los que se pueda ofrecer una explicación biológica.

No son solo las explicaciones biológicas las que tienen el efecto de refutar principios éticos admitidos. Para completar el proceso, tendríamos que explorar la historia de las creencias éticas de nuestra sociedad en particular. Entonces encontraríamos vestigios de nuestra historia cultural que situar junto a los vestigios de nuestra historia evolutiva. Por ejemplo, el principio occidental de la santidad de la vida humana —un principio único en el contraste con el que separa el mal de quitar la vida de cualquier ser humano, no importa cuán profundamente imperfecto, del mal de quitar la vida a cualquier animal no humano, no importa cuán inteligente sea — puede, como he argumentado en otras ocasiones, explicarse

como el legado de la visión del mundo judeo-cristiana, en la que los humanos, pero no el resto de animales, están hechos a la imagen de Dios y tienen almas inmortales. Para aquellos que no aceptamos la autoridad de la religión judeo-cristiana, esta explicación debería llevarnos a reexaminar críticamente nuestra creencia en la santidad de toda y únicamente la vida humana.

Un problema de este efecto de refutación de las explicaciones biológicas y culturales es el siguiente: ¿dónde termina? Si todos nuestros principios éticos pueden verse como vestigios de nuestra historia cultural o evolutiva, ¿están todos igualmente desacreditados?

La respuesta de Wilson podría ser que las explicaciones de la ética desacreditan solo aquellos principios éticos que demuestren ser vestigios de una etapa pasada en nuestra historia, quizás más adaptados a una sociedad tribal que a la moderna vida urbana. Otros principios éticos se revelarán como adaptaciones biológicas que continúan siendo prácticas en la situación humana contemporánea. Estos principios están justificados por la teoría evolutiva. Serán los principios que permanezcan.

Si esta fuera la respuesta de Wilson, sería un intento de utilizar la biología para justificar principios éticos. Esta es la última, y potencialmente más significativa, de las tres maneras en las que Wilson sugiere que la biología es relevante para la ética.

¿Un fundamento biológico para unos valores definitivos?

¿Es posible que la ciencia pudiera conducirnos no solamente a información relevante para la aplicación de valores éticos definitivos, sino hacia los propios valores éticos definitivos? ¿Podrían los biólogos descubrir «premisas éticas inherentes en la naturaleza biológica humana»?

Preguntarnos esto nos coloca directamente en una trayectoria de choque contra el que es probablemente el principio más conocido de la filosofía moral moderna: la doctrina de que hay una brecha insalvable entre los hechos y los valores, entre las descripciones de lo que es y las prescripciones de lo que debería ser. La existencia de esta brecha fue señalada por primera vez por David Hume en el siguiente celebrado pasaje de su Tratado de la naturaleza humana, que apareció en 1739:

No puedo evitar añadir a estos razonamientos una observación que quizás puede tener alguna importancia. En todo sistema de moralidad que he observado hasta ahora, encuentro siempre que el autor procede algunas veces en la forma ordinaria de razonamiento, y establece la existencia de Dios, o hace observaciones sobre asuntos humanos, cuando de repente soy sorprendido porque, en vez de las habituales uniones de proposiciones es o no es, me encuentro con proposiciones ninguna de las cuales deja de estar conectada con un debe o no debe. Este cambio es imperceptible, pero es sin embargo de consecuencias últimas; porque como este debe, o no debe, expresa alguna nueva relación o afirmación, esta debe necesariamente observarse y explicarse; al mismo tiempo debe darse una razón para algo que parece completamente inconcebible: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son completamente diferentes de ella.

He aquí un ejemplo del tipo de razonamiento que Hume tenía en mente. Primero nuestro autor «hace observaciones sobre asuntos humanos»:

Pocas personas se dan cuenta de las auténticas consecuencias de la acción disolvente de la reproducción sexual y la correspondiente falta de importancia de las «líneas» genealógicas. El ADN de un individuo está compuesto de contribuciones aproximadamente iguales de todos los ancestros en cada generación, y se dividirá más o menos equitativamente entre todos los descendientes de cualquier momento futuro... El individuo es una pasajera combinación de genes extraídos de este patrimonio, una cuyo material hereditario se disolverá pronto de vuelta en él.

De ello el autor extrae una conclusión claramente evaluativa: «el valor cardinal de la supervivencia de los genes humanos en la forma de un patrimonio común». Aunque no pone esta conclusión en una frase que utilice «debe» o «no debe», se seguiría de aceptarse la supervivencia de los genes humanos en la forma de un patrimonio común como un valor cardinal, que deberíamos no hacer nada que ponga en peligro su supervivencia.

Nuestro autor es, por supuesto, Edward Wilson y el pasaje se ha tomado de Sobre la naturaleza humana. La pregunta que debemos hacernos ahora es esta: ¿existe realmente un golfo insalvable entre hechos y valores? Si es así, ¿Wilson y los demás que intentan derivar premisas éticas de la biología saltan ilegítimamente este golfo?

Creo que la respuesta a ambas preguntas es afirmativa. El error de pasar de hechos a valores, también conocido como cometer «la falacia naturalista» (aunque, hablando en términos estrictos, esta es la falacia de definir valores en términos de hechos, más que simplemente deducir valores de los hechos), no es difícil de percibir. Los valores deben proveernos con razones para la acción. No tendría sentido intentar convencer a la gente de que, por ejemplo, la supervivencia del patrimonio genético humano es un

valor cardinal, a menos que, tras haber convencido a tu audiencia de ello, se consideren entonces con razones para no poner en peligro la supervivencia del patrimonio genético humano. Si alguien dice: «Acepto que la supervivencia del patrimonio genético humano es un valor cardinal, pero permanezco tan indiferente como estaba a si sobrevive o no el patrimonio genético humano», responderíamos que no acepta realmente la supervivencia del patrimonio genético humano como valor en absoluto. Podría estar repitiendo puntos de vista convencionalmente aceptados que realmente no comparte. Si el compartir ciertos valores no tuviera efecto en absoluto en lo que elegimos hacer, los valores perderían toda su importancia.

Ahora piénsese en los hechos. Los hechos, por sí mismos, no nos dan razones para la acción. Necesitamos hechos para tomar decisiones sensatas, pero ninguna acumulación de hechos puede tomar la decisión por mí. Por ello, no existe acumulación de datos que me imponga la aceptación de ningún valor, o cualquier conclusión acerca de lo que debería hacer.

Veamos cómo funciona esto. Supongamos que estoy pensando en donar quinientos dólares a una organización que está tratando de ayudar a la tribu de Valod, en la India oriental. Estas personas son pobres y viven en el subdesarrollo. Malviven de pequeñas y secas parcelas de terreno, utilizando los medios de cultivo más primitivos. Su tasa de natalidad es alta, pero muchos de los niños mueren durante la infancia. En los años malos, hay hambruna. En los buenos, la desnutrición aún atrofia el crecimiento de los niños, debilitando su resistencia a las enfermedades. Un programa de asistencia ha sido cuidadosamente diseñado por una organización de ayuda que depende de las donaciones voluntarias del público. Proveerá de irrigación y enseñará mejores métodos de cultivo para que los Valod puedan cultivar suficiente comida para mantenerse con buena salud. Mejorará la atención médica e introducirá la planificación familiar, que la propia comunidad Valod aprueba, para asegurarse de que las reservas de comida no se vean superadas por el crecimiento de la población. Aunque existen muchos imponderables en cualquier programa de ayuda, este está entre los mejores que seres humanos preocupados y reflexivos puedan diseñar.

Hay otras cosas que podría hacer con quinientos dólares. Podría comprarme un montón de ropa nueva o un equipo de música. Podría pagar unas vacaciones mejores de lo que mi familia o yo pudiéramos permitirnos de otra manera. O podría invertirlo, sin duda mis hijos encontrarían un día la suma acumulada de utilidad. Por supuesto, mis necesidades y las de mi familia ni se acercan a la urgencia de las de la tribu de Valod. Estamos ya bastante acomodados. Mi dinero haría más para aliviar el sufrimiento e incrementar la felicidad si se destinara a esta tribu, pero aumentaría más mi felicidad, y la de mi familia, si se destinara a mí o mi familia.

Estos son algunos de los hechos que se me ocurren mientras pienso sobre lo que hacer con el dinero. Obviamente, estos hechos no resuelven la cuestión para mí. Me dicen las opciones que tengo. Cómo escoja entre estas opciones reflejará mis valores. Los hechos no me dicen lo que valoro. ¿Valoro ayudar a extraños en la India más que un poco más de comodidad o lujo para mí y mi familia? La brecha entre hechos y valores se manifiesta en la incapacidad de los hechos para dictar mi decisión.

¿Salvarían la brecha más hechos, o hechos de otro tipo? ¿Qué hay de los hechos que los sociobiólogos consideran importantes: los hechos acerca de la naturaleza de los seres humanos como organismos biológicos con una historia evolutiva específica, los hechos acerca de la base genética del altruismo, y los hechos acerca del hipotálamo y el sistema límbico del cerebro, que causan nuestras emociones?

Como afirman los sociobiólogos, somos organismos biológicos evolucionados y nuestro cerebro y emociones reflejan las adaptaciones evolutivas que nos han permitido sobrevivir. Nuestros valores y sistemas éticos son producto de nuestra naturaleza evolucionada. ¿No es entonces posible que, en la medida en que nuestro conocimiento de la biología y la fisiología avanza, pudiera llegar a revelar premisas éticas inherentes en nuestra naturaleza biológica, salvando así la brecha entre hechos y valores?

La respuesta corta es «no, no es posible». Ninguna ciencia va a descubrir nunca premisas éticas inherentes en nuestra naturaleza biológica, porque las premisas éticas no es el tipo de cosa que se

descubra en la investigación científica. No nos encontramos nuestras premisas éticas en nuestra naturaleza biológica, como tampoco bajo repollos. Las elegimos. Volviendo a nuestro ejemplo, supongamos que estoy dándole vueltas a qué debo hacer con mis quinientos dólares y alguien me dice que, dado que la evolución selecciona solo los genes que promueven su propia supervivencia, no es probable que mis genes me inclinen a actos altruistas hacia extraños. Tendré, sin embargo, genes que me conducirán a cuidar de mí y mi familia inmediata. Supongamos que no veo razones para dudar de la coherencia de esta visión de la evolución, ¿cómo afectará esta información a mi decisión? ¿Diré inmediatamente: «Oh vaya, una pena para estos hindúes, pero, dado que mi altruismo está genéticamente limitado a mi familia, utilizaré el dinero para unas vacaciones familiares»? Por supuesto que no. La información acerca de mis genes no resuelve la cuestión, porque soy yo, y no mis genes, quien está tomando la decisión.

Los sociobiólogos podrían responder que esta es una forma conscientemente acientífica de considerar la ética. Enfatizar el «yo» que toma la decisión implica que este «yo» es una entidad misteriosa que, a diferencia de cualquier otro ser vivo, no está de alguna manera abierto al escrutinio científico. Y así, dirá el sociobiólogo, sabemos que los seres humanos están, junto con todos los demás seres vivos, sujetos a la influencia de su naturaleza biológica. Comenzamos a comprender cómo los valores que tienen las personas son afectados por la actividad de su hipotálamo y su sistema límbico. Cada valor ético es un valor compartido por un organismo biológico, y cada elección entre valores es una elección hecha por un organismo biológico. Por tanto cada valor y cada elección es, en principio, explicable por las ciencias biológicas. Por supuesto (añadirá el sociobiólogo precavido), nuestro conocimiento de la base biológica de los valores humanos aún está incompleta, pero estamos llenando cada vez más los huecos. Con el tiempo, seremos capaces de «explicar la ética y a los filósofos éticos en toda su profundidad». Por ello, las decisiones éticas no tendrán ya que hacerse sobre la base de elecciones emocionales, subjetivas y a menudo arbitrarias. Tendrán una sólida base científica.

Esta respuesta aún malinterpreta la naturaleza de la distinción entre hechos y valores. La cuestión no es la de explicar valores. Cuando

Wilson objeta a la teoría de la justicia de Rawls porque «no es de ninguna manera explicativa o predictiva en referencia a los seres humanos», revela una profunda incomprensión sobre lo que trata la ética y los filósofos éticos. Ni Rawls ni otros filósofos éticos contemporáneos están tratando de explicar ni predecir acciones humanas. Si lo estuvieran, serían científicos, no filósofos, y aún necesitaríamos filósofos éticos que se preocuparan por lo que debemos hacer. Es cierto que la distinción entre ciencia y filosofía no siempre se ha marcado como lo hacemos ahora, y algunos filósofos clásicos, como David Hume, podemos interpretar que buscaran explicar el comportamiento humano. Immanuel Kant, por otro lado, fue muy claro acerca de que su noción de lo que es moralmente correcto, es decir, la acción realizada solo por el deber, sin ninguna consideración al interés propio, no se descubrirá por experiencia u observación de la acción humana. Incluso concede la posibilidad de que «quizás el mundo no ha dado un ejemplo hasta el momento» de tales acciones, y aun así, cree Kant, la razón podría exigirlas igualmente. Quizás aquí, como en otras obras, Kant esté tomando una posición extrema; pero que tal posición sea siquiera posible indica cuán lejos explicar y predecir están de prescribir y justificar. La brecha que los separa es el hiato entre hechos y valores.

La ciencia busca explicar. Si tiene éxito, permite predecir cómo será el mundo. La ética consiste, como Einstein dejó dicho, en directrices. Las directrices nos ofrecen consejo o guía sobre lo que hacer. Por sí mismos, los hechos no tienen dirección. Son neutrales acerca de lo que deberíamos hacer. Para tomar un ejemplo muy apreciado por los filósofos, el hecho de que el toro esté cargando no implica, por sí mismo, la recomendación: «¡Corre!». Es tan solo teniendo en cuenta la base de mi supuesto deseo de seguir vivo que se sigue la recomendación. Si estoy dispuesto a suicidarme de manera que mi compañía de seguros piense que fue un accidente, tal recomendación no procede.

De forma similar, para volver al argumento de Wilson a favor del valor cardinal del patrimonio genético humano, el hecho de que mi ADN estuviera en algún momento distribuido entre millones de otros seres humanos, y que estará de nuevo distribuido entre millones de otros seres humanos en el futuro, no implica por sí

mismo que debería estar particularmente preocupado por la supervivencia del patrimonio genético humano. Podría serme completamente indiferente el destino de mis genes, dispersos o no; o, aunque me preocupen profundamente mis hijos y nietos porque los conozco y los quiero, podría no tener ninguna consideración por descendientes más remotos que nunca viviría lo suficiente como para ver. Así que los hechos que aduce Wilson no nos proveen automáticamente de razones para asegurarnos de que el patrimonio genético humano sobrevive. Esta conclusión solo se sigue si suponemos, como Wilson parece suponer, que todo el mundo está preocupado por el futuro de su ADN. Si este fuera realmente el caso, y la suposición parece algo extraña, entonces la supervivencia del ADN propio sería el valor cardinal, y el argumento de Wilson no estaría en absoluto deduciendo un valor nuevo a partir de los hechos, sencillamente estaría mostrando que, a la luz del hecho de que nuestro ADN se terminará encontrando ampliamente distribuido, deberíamos intentar asegurarnos de la supervivencia de nuestro propio ADN.

Mostrar el argumento en términos estrictamente lógicos podría ayudar a mostrar dónde está el error de Wilson. Wilson argumenta:

Premisa

: Nuestros genes surgen de un patrimonio común y volverán a un patrimonio común.

Conclusión

: Por tanto, no deberíamos hacer nada que pusiera en peligro el patrimonio genético común.

La conclusión de Wilson incluye un término de valoración, «deberíamos», mientras que no hay término de valoración en su premisa. Esto significa que su conclusión no puede seguirse tan solo de esa premisa. Podemos aceptar la premisa y rechazar la conclusión. Para hacer que su argumento sea lógicamente coherente

necesita una premisa de valoración además de la premisa de hecho. Por ejemplo, el siguiente argumento sí sería sólido:

Primera premisa

: Nuestros genes surgen de un patrimonio común y volverán a un patrimonio común.

Segunda premisa

: No deberíamos hacer nada que pusiera en peligro la supervivencia a largo plazo de nuestros genes.

Conclusión

: Por tanto, no deberíamos hacer nada que pusiera en peligro el patrimonio genético común.

Si aceptáramos las premisas de este argumento, tendríamos que aceptar su conclusión. El valor se incluye en la segunda premisa, y así la conclusión contiene ya de forma legítima el término de valoración «deberíamos». Ahora podemos ver, sin embargo, que la segunda premisa, la evaluativa, está en debate. ¿Por qué no íbamos a poder hacer algo que pusiera en peligro la supervivencia de nuestros genes a largo plazo? Wilson no ha argumentado en absoluto en favor de esta premisa evaluativa, y su verdad no es para nada evidente por sí misma.

La sociobiología ofrece una explicación de la ética. Nos provee de una teoría acerca de por qué las sociedades humanas tienen sistemas éticos, y por qué las reglas o el «canon» de estos sistemas éticos frecuentemente prohíben algunas acciones, como matar a miembros de la propia tribu, y alientan otras, como compartir comida con los familiares. La explicación sociobiológica de la ética está entonces al mismo nivel que las explicaciones antropológicas y sociológicas de la ética. Como indican los capítulos precedentes, creo que la explicación sociobiológica del origen y el desarrollo de la ética bien podría ser cierta, pero esta no es aquí la cuestión. La

cuestión es ¿cuáles son las implicaciones éticas de una explicación científica de la ética? Para responder a esto, podría ser de ayuda ver la explicación sociobiológica como un rival de la explicación antropológica, y no como un rival de las teorías filosóficas sobre lo que deberíamos hacer. El error cometido por los sociobiólogos que piensan que su explicación de la ética puede decirnos lo que deberíamos hacer es paralelo al de los antropólogos que pensaban que la variación en la moral entre sociedades implicaba que la gente debería seguir el código moral de su propia sociedad. La explicación de lo que es la ética, sea antropológica o sociobiológica, no puede decirme lo que debo hacer, porque no estoy obligado a seguir las convenciones de mi sociedad o a fomentar la supervivencia de mis genes.

La diferencia entre ofrecer una explicación científica y tomar una decisión ética es cuestión de perspectiva. La perspectiva de un observador no es la perspectiva de un participante. Como científico, puedo haber observado a cientos de personas preguntarse si donar dinero a organizaciones de ayuda humanitaria o gastárselo en ellos mismos y sus familias. Puedo tener teorías plausibles que encajan con los datos de las elecciones que la gente hace en esas situaciones. Y aun así, si alguien me preguntase si yo daría dinero a organizaciones humanitarias en lugar de gastármelo en mi familia, mis datos y teorías no me dirían lo que hacer. Son teorías sobre lo que la gente hace en esas situaciones. No tienen nada que decir sobre lo que la gente debería hacer.

Nuestra habilidad para ser participantes de un proceso de toma de decisiones, para reflexionar y elegir, es tanto un hecho de la naturaleza humana como el efecto del sistema límbico en nuestras emociones. Reconocer nuestra capacidad para elegir como un simple hecho no es apartarse de un punto de vista científico, o creer en una entidad misteriosa como «yo» o «la identidad» o «la voluntad» que toman sus decisiones en una esfera más allá de toda influencia causal. Reconocer nuestra capacidad de elegir es compatible con la creencia de que una explicación causal completa de nuestro comportamiento es, en principio, posible. Algunos afirman que, si un observador pudiera predecir qué vamos a elegir, esto mostraría que nuestra creencia en nuestra capacidad de elegir es ilusoria, pero esto es un error. Aún estaríamos tomando

auténticas decisiones. Aunque nuestro conocimiento actual del comportamiento humano es muy limitado, a menudo podemos predecir qué elegirá un amigo al que conozcamos bien, sin por ello pensar, cuando nuestra predicción resulta ser certera, que nuestro amigo no ha realizado realmente una elección.

La distinción entre el punto de vista del observador y el punto de vista del participante es irreducible. Un progreso mayor desde el punto de vista del observador no hará que el punto de vista del participante deje de ser relevante. Incluso si mis teorías sobre la elección de dar dinero a organizaciones de ayuda humanitaria fueran tan precisas y completas que permitieran predecir qué elegiría exactamente una persona como yo, aún tendría que elegir. Lo que es más, es una verdad curiosa y significativa que mi elección podría ser la contraria de la que mi teoría predice que haría alguien exactamente como yo, sin que la teoría quedara por ello refutada. Esta aparente paradoja se explica por el hecho de que, cuando predigo mi elección, no puedo evitar conocer tal predicción antes de que tome la decisión; cuando predigo la elección de otra persona, puedo hacerlo sin que la otra persona lo sepa. En mi propio caso, sin embargo, el conocimiento de la predicción podría afectar a mi elección; por ejemplo, podría no aceptar la idea de que mi comportamiento es predecible, y por ello tomar la decisión contraria para reafirmarme en mi capacidad de auténtica elección. Por supuesto, un observador externo podría predecir también esto. En otras palabras, si mi predicción original hubiera sido que una persona exactamente como yo utilizaría el dinero para llevar de vacaciones a su familia, un observador externo, sabiendo que yo querría reafirmar la genuinidad de mi elección, predeciría que daría el dinero para ayudar a los hindúes. Mientras yo no me enterase de la predicción de este observador externo, no habría nada que diera al traste con su exactitud. Sin embargo, si me contaran la predicción de este observador externo, esta sería de nuevo un factor en mi elección, y podría decidir llevar la contraria de nuevo. Esto también podría predecirse, pero si me enterase de esta nueva predicción... Y así indefinidamente. El argumento debería estar ya claro: no puedo predecir mi propia elección, ni otros pueden contarme sus predicciones, de una forma que me libere de la necesidad de decidir. Una predicción sobre mi elección, no importa cuánto se apoye en teorías científicas, es tan solo un hecho más que tener en

cuenta al decidir. En cada caso en el que tengamos una elección que merezca la pena considerarse, soy capaz de refutar cualquier predicción de la que sea consciente. Pretender lo contrario es evadir la responsabilidad sobre las propias decisiones.

Decisiones últimas

Ni la teoría evolutiva ni la biología ni la ciencia en su conjunto pueden proveernos con las premisas últimas de la ética. La explicación biológica de la ética tan solo puede desempeñar el papel negativo de hacernos repensar las intuiciones morales que tomamos como verdades éticas evidentes por sí mismas, pero que pueden explicarse en términos evolutivos. De forma coherente con el punto de vista general esbozado en el prefacio de esta obra, no podemos buscar tampoco en la religión una guía positiva. Tenemos que elegir nuestras premisas éticas últimas por nosotros mismos. ¿Puede decirse algo más sobre esa decisión? Los filósofos existencialistas, que están de acuerdo en que debemos elegir nuestras premisas éticas, dicen que no. Insistiendo en que nuestra libertad para elegir significa que no estamos simplemente limitados a «seguir a la naturaleza» meramente («la existencia precede a la esencia», como afirman de forma poco clara), proponen que la elección de valores últimos es simplemente un compromiso, un «salto de fe», que está más allá de cualquier valoración racional, y por tanto en última instancia arbitrario. Esta conclusión suena a desesperación, ya que implica que el salto de fe que un filósofo existencialista (Heidegger) tomó hacia el nazismo es, al final, no menos justificable que el salto que llevó a otro existencialista (Sartre) a la resistencia contra los nazis.

Desesperado como es, este tipo de subjetivismo ético podría resultar ser una imagen acertada de los límites del debate ético. Un problema con el efecto de refutación de las explicaciones biológicas y culturales de nuestros principios éticos es que amenazan desacreditar demasiadas cosas. Si todas nuestras creencias éticas pueden explicarse mediante ellas, todas están igualmente desacreditadas, pero no podemos quedarnos sin todos nuestros principios éticos. Aún tenemos que decidir qué hacer, y tal decisión requiere de nuestros valores. Así que tendríamos que resucitar algunos de nuestros desacreditados principios éticos. ¿Sobre qué fundamentos podríamos hacerlo? A menos que haya un componente

racional en la ética que podamos utilizar para defender al menos uno de nuestros principios éticos fundamentales, el uso libre de explicaciones biológicas y culturales nos dejaría en un estado de profundo subjetivismo moral. De hecho, si no hay razón para preferir un principio ético a otro, bien podríamos quedarnos con los que ya teníamos. ¿Qué importa si han resultado no ser los absolutos morales evidentes por sí mismos que antes pensábamos? En ausencia de un fundamento racional para la ética, no son peores que cualquier otro principio. Si las premisas últimas de la ética no pueden seguirse de nada, son puntos de partida que elegimos aceptar o rechazar, y si no hay fundamento para tal elección, la ética descansa en última instancia en juicios subjetivos que serían inmunes a la crítica.

Las propuestas de Wilson sobre la ética le dejan sin vía de escape del subjetivismo ético, una vez que se ha admitido la imposibilidad de derivar la ética de la biología, ya que Wilson considera toda ética no biológica como una cuestión de emoción. Afirma que «los filósofos éticos que desean intuir criterios de bien y mal» tan solo están consultando sus «centros de control emocional». Si los juicios éticos no fueran más que las secreciones de nuestros centros de control emocional, sería tan impropio criticar juicios éticos como lo es criticar preferencias gastronómicas. Apoyar la pena capital sería tanto una expresión de nuestros sentimientos como tomar el té con limón en lugar de con leche.

Existe una alternativa a considerar la ética como tan solo la manifestación de nuestras emociones. Los juicios éticos podrían tener un componente racional. En su empeño por tomar el control de la ética, Wilson pasa por alto esta posición, defendida por Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos, Tomás de Aquino, Kant, Sidgwick y muchos otros filósofos. El debate sobre el papel que desempeñan razón y emoción en la ética ha estado en el centro de la filosofía ética occidental desde sus inicios en la antigua Grecia, y sin embargo Wilson supone sin argumentarlo que la razón no tiene una parte significativa que desempeñar en la ética.

El hecho de que elijamos nuestras premisas éticas no implica por sí mismo que la elección sea arbitraria. Antes de que aceptemos que lo es, deberíamos cuestionar la suposición de que la razón no

desempeña ningún papel en las elecciones éticas últimas. Si esta suposición es falsa, si, de acuerdo con la teoría biológica y evolutiva, la razón es un factor importante en el desarrollo de la ética, rechazar los intentos de derivar premisas éticas de la evolución no significaría que la ética sea solo una cuestión de gusto o sentimientos subjetivos. Aunque debamos elegir nuestras premisas éticas, podríamos hacerlo racionalmente.

Los siguientes dos capítulos exploran el papel de la razón en el desarrollo de la ética humana. Aunque nada de lo que diga irá manifiestamente en contra de nuestro conocimiento de que somos seres biológicos evolucionados, en el capítulo 4 estos conocimientos pasarán a un segundo plano, dado que nuestra capacidad de raciocinio toma ahora el centro de nuestra atención. Se ruega un alto el fuego a aquellos dispuestos a condenar el énfasis en la razón como típico de la imagen idealista de la naturaleza humana de un filósofo: el debate ciertamente unilateral que se presenta en el capítulo 4 será completado en los capítulos 5 y 6, en los que descenderemos de las rancias alturas de la pura razón para buscar una ética para seres capaces de raciocinio, y al mismo tiempo producto de la selección natural de genes.

▪

[3] No confunda «la felicidad es lo único intrínsecamente bueno» con « todo el mundo cree que la felicidad es lo único intrínsecamente bueno». Es fácil encontrar hechos que contradigan la segunda afirmación, pero estos no contradecirían la primera más de lo que los hechos que contradicen a «nadie piensa que haya platillos volantes» contradicen a «no hay platillos volantes».

Capítulo 4

La razón

La mejor y más alta distinción entre el hombre y los demás animales consiste tal vez en el sentido moral; pero no necesito añadir nada sobre este particular, ya que acabo de tratar de demostrar que los instintos sociales —principio fundamental de la constitución moral del hombre—, ayudados por las fuerzas intelectuales activas y los efectos del hábito, conducen naturalmente a la regla «Haz a los hombres lo que quieras que ellos te hagan», principio sobre el que reposa toda la moral.

Charles Darwin,

El origen del hombre

[...] Y si añado que el bien máximo para un hombre es reflexionar cada día acerca de la virtud y otras cosas sobre las que me habéis oído conversar cuando me sometía a examen tanto a mí mismo como a los demás, y que para un hombre una vida no examinada no merece ser vivida, todavía creeríais menos en lo que digo. E insisto en que esto es así, ciudadanos, aunque no resulte fácil hacéroslo ver.

Sócrates,

en la Apología de Platón

El ciego progreso de la evolución ha producido varias especies capaces de razonar, pero los poderes de razonamiento de los seres humanos normales superan ampliamente a los de cualquier otra

especie. Esto no quiere decir que los humanos siempre razonen bien, sino que son capaces de razonar bien. ¿Cómo ha afectado esta capacidad al desarrollo de la ética?

La naturaleza de la razón

La capacidad de raciocinio es un tipo especial de capacidad porque puede llevarnos a lugares a los que no esperábamos llegar. Esto la distingue de, digamos, la habilidad de escribir a máquina. Mientras trabajo en el borrador de este capítulo, estoy usando tanto mi capacidad para el razonamiento como mi habilidad para escribir a máquina. Mi habilidad para escribir a máquina produce los resultados que espero, esto es, las palabras que escojo para comunicar mis pensamientos aparecen en el papel de mi máquina de escribir, más o menos como quería que lo hicieran. Mi capacidad para razonar, por otro lado, tiene consecuencias menos predecibles. A veces un argumento que parecía sólido resulta ser falaz. Podría tener que renunciar a una posición que una vez defendí, incluso abandonar un proyecto que descubra que no puedo terminar. Las cosas también pueden ir a mejor: podría ver una conexión entre dos argumentos que hubiera pasado por alto anteriormente. Podría persuadirme de algo que no creía antes. Empezar a razonar es como subirse a una escalera mecánica que lleva arriba y más allá de lo que se puede ver. Una vez que damos el primer paso, la distancia a recorrer es independiente de nuestra voluntad y no podemos saber por adelantado dónde acabaremos.

Quizás el más famoso ejemplo de este proceso es el descubrimiento de Hobbes del método euclidiano de razonamiento, un descubrimiento que influyó profundamente en su aproximación a la filosofía. La historia cuenta que Hobbes estaba consultando una biblioteca privada cuando se encontró por casualidad con un ejemplar de los Elementos de geometría de Euclides que se encontraba abierto por el teorema 47. Al leer la conclusión, juró que era imposible. Así que leyó la prueba, que se basaba en un teorema probado anteriormente, que entonces tuvo que leer también, y este a su vez le llevó a otro, y así hasta que al final se convenció de que el teorema del que había tenido dudas realmente se seguía de axiomas que no podía rechazar (a partir de entonces, Hobbes trató de seguir un patrón similar de razonamiento

demostrativo en su propio trabajo, pero lo que Euclides había hecho por la geometría resultó ser más difícil de aplicar en la filosofía política).

Otro ejemplo: la capacidad de contar debe haber surgido en un punto temprano del desarrollo humano. Algunos animales no humanos pueden contar. Se dice que, si cuatro cazadores entran en un matorral y solo tres salen, los babuinos se mantendrán alejados, ya que saben que uno está aún allí; pero, si entran más y salen todos menos uno, podrán engañar a los babuinos. Los babuinos no pueden contar muy bien; aun así, si este dato es cierto, la habilidad para contar tiene un valor práctico para ellos y los babuinos que pueden contar un poco podrían sobrevivir en situaciones en que otros babuinos menos dotados perecerían. La habilidad para contar debe haber conferido una ventaja parecida a nuestros propios ancestros. Toda tribu humana usa números. Mucho antes de que se desarrollase la escritura, la gente creaba registros permanentes de sus cuentas haciendo muescas en un palo o enhebrando conchas en un cordel. No tenían idea de que habían puesto el pie en la escalera mecánica del razonamiento que lleva mediante pasos estrictamente lógicos a las raíces cuadradas, los números primos y el cálculo diferencial. Sin embargo, así era: el lugar y tiempo de los avances matemáticos dependen de multitud de factores históricos, pero los propios avances son consecuencia lógica de usar números. Si comenzamos contando, tarde o temprano, aprenderemos a sumar y restar, y luego un día, cuando queramos compartir nuestro cargamento de nueces entre varias personas, comenzaremos a dividir, y si la división no sale exacta, con el tiempo descubriremos las fracciones. Medir parcelas de tierra puede llevar a la geometría, y si, como Pitágoras, tratamos de calcular la longitud de la hipotenusa de un triángulo rectángulo, llegaremos por medio de las raíces cuadradas a esas extrañas cosas, los números irracionales (como el número que, multiplicado por sí mismo, da como resultado dos). Esto no es aún un gran progreso hacia las matemáticas avanzadas, pero es suficiente para mostrar la naturaleza de la progresión que nos lleva de las operaciones prácticas más elementales a niveles de pensamiento completamente separados de las necesidades físicas de la gente corriente. Sin duda los seres humanos son capaces de razonar y contar porque, en la lucha evolutiva por la supervivencia, un conjunto de genes que

incluía los genes que llevaban a estas habilidades tenía más probabilidades de sobrevivir que un conjunto de genes que no los incluyera, pero, una vez que estas habilidades habían surgido, el desarrollo de las matemáticas es explicable no solo en términos de genes, sino también en términos de la lógica inherente de los conceptos de número.

¿Podría haber un paralelo entre esta explicación del desarrollo de las matemáticas y el desarrollo de la ética? ¿Pueden nuestras teorías sobre el origen del altruismo combinarse con esta visión de la razón para formar una explicación plausible del origen y naturaleza de la ética? Lo que sigue es un intento de conseguir exactamente eso. Como cualquier teoría del origen y la naturaleza de la ética, contiene especulaciones para las que carecemos de evidencia sólida. Nos enfrentamos a una etapa del desarrollo humano de la que no hay registros históricos, y las ideas no dejan fósiles. Con todo y con eso, la explicación que ofreceré tiene coherencia interna y encaja con la evidencia disponible, lo que es más de lo que puede decirse de las explicaciones puramente biológicas que ignoran la lógica inherente del pensamiento ético.

El primer paso

Como hemos visto, muchos animales no humanos ayudan a sus parientes o se abstienen de hacerles daño. En algunas especies esto es también cierto de animales fuera de sus familias. Así que los primeros pasos hacia la ética, como los primeros pasos hacia la matemática, fueron dados por nuestros ancestros prehumanos. La ética comienza con animales sociales estimulados a ayudar por sus genes, y a abstenerse de hacer daño, a otros animales escogidos. Sobre esta base debemos superponer ahora la capacidad para razonar.

Imagine un grupo de humanos primitivos que interactúen sobre la base del altruismo familiar y recíproco. Del altruismo familiar obtenemos una tendencia fuertemente desarrollada a que los padres defiendan y mantengan a su prole. Hermanos y hermanas se ayudarían entre ellos en menor medida. Sobrinos, sobrinas y primos y primas reciben un tratamiento de preferencia sobre los no familiares, hasta un grado que disminuye con lo distante que sea la relación. Aun así, en una comunidad pequeña y cohesionada, todos los miembros podrían ser familiares en algún grado, y así el altruismo familiar, complementado quizás con una tendencia más débil al altruismo grupal, llevaría a una disposición general a ayudar a otros miembros del propio grupo, más que a otros humanos que pertenezcan a otro grupo diferente. El altruismo recíproco añade una corriente distinta y hasta cierto punto en conflicto con la anterior: la gratitud hacia aquellos que nos han ayudado en el pasado conduce a la amistad y a la ayuda mutua que no se base en un parentesco cercano; y la hostilidad hacia los «tramposos» que no corresponden a nuestras acciones contrarrestaría cualquier generosidad hacia todos los miembros del grupo.

Hasta aquí, esta descripción podría aplicarse a animales sociales no humanos tanto como a seres humanos, aunque el altruismo recíproco sería probable solo entre animales inteligentes que

vivieran en grupos relativamente estables. Gradualmente, mientras evolucionábamos a partir de nuestros ancestros prehumanos, nuestros cerebros crecieron y comenzamos a razonar en un grado que ningún otro animal había logrado. Nos volvimos más capaces de comunicarnos con nuestros semejantes. Nuestro lenguaje se desarrolló hasta el punto de permitirnos referencias a acontecimientos indefinidamente variados del pasado, presente y futuro. Nos volvimos más conscientes de nuestra existencia como seres en el tiempo, con un pasado y un futuro, y tuvimos más presentes los patrones de nuestra vida social. Podíamos reflexionar, y podíamos escoger sobre la base de esas reflexiones. Todo esto nos dio, por supuesto, tremenda ventaja en la competencia evolutiva por la supervivencia, pero también trajo algo que no ha ocurrido, hasta donde podemos saber, en ninguna sociedad no humana: la transformación de nuestras prácticas sociales, producto de la evolución y basadas en la genética, en un sistema de reglas y preceptos que guían nuestra conducta hacia los demás, apoyados en juicios de aprobación ampliamente compartidos hacia los que hacen lo que exigen las reglas y preceptos, y desaprobación hacia los que no. Así llegamos a un sistema de ética o moralidad.

La transformación debe haber sido gradual, a lo largo de cientos de miles de años. La diferencia que la razón ha significado en esta transformación es la diferencia entre responder con un amistoso lametón o un gruñido intimidante cuando otro miembro del grupo devuelve o no los favores, y responder con un juicio de aprobación o condena. Presentar de esta manera la diferencia deja abierto cómo de grande sea tal diferencia: hay quien podría pensar que los juicios éticos no son realmente más que lametones amistosos y gruñidos intimidantes refinados. Una diferencia está clara, sin embargo: gruñidos y lametones dejan poco que discutir, los juicios éticos dejan mucho. Para juzgar, los individuos tienen que ser capaces de pensar y de defender los juicios que hagan. Una vez que los individuos pueden pensar y hablar, una vez que puedan cuestionarse unos a otros y preguntarse «¿por qué has hecho eso?», sus gruñidos y lametones estarán evolucionando para convertirse en juicios éticos.

La noción de un juicio lleva en sí misma la noción de un patrón o base de comparación, con el que se hace el juicio. Ya que un juicio

puede cuestionarse, no está limitado a una ocasión específica, como lo están gruñidos y lametones. Un perro podría gruñir a un extraño y agitar la cola con otro sin tener que justificar la aparente discriminación, pero un ser humano no puede permitirse juicios éticos distintos en situaciones aparentemente idénticas. Si alguien nos dice que ella puede llevarse las nueces que ha recogido otro miembro de la tribu, pero nadie puede llevarse las suyas, podría preguntársele por qué son distintos los dos casos. Para responder, tendrá que dar una razón. Tampoco servirá cualquier razón. En una disputa entre miembros de un grupo cohesionado de seres con raciocinio, la petición de razones es una petición de una justificación que pueda ser aceptada por el grupo en su conjunto. Así, la razón ofrecida debe ser desinteresada, al menos hasta el punto de ser igualmente aceptable por todos. Como David Hume afirmó, alguien que ofrece una justificación moral debe «salirse de su situación particular y privada y escoger un punto de vista común entre él y los demás, debe movilizar algún principio universal del marco humano, y tocar una cuerda para la que toda la humanidad tenga acorde y sinfonía».

El requisito del desinterés significa que una descarada apelación al interés propio no servirá. No puedo decir que puedo coger las nueces de los demás porque me beneficia, mientras que, cuando otros se llevan mis nueces, soy yo el que pierde. Si espero lograr el asentimiento del grupo al completo, debo al menos dar una pátina de imparcialidad a mis argumentos. Podría decir, por ejemplo, que mi destreza como guerrero me da derecho a una parte mayor de las nueces. Esta justificación es imparcial en el sentido de que implica que cualquiera que iguale mi destreza como guerrero debería recibir la misma cantidad de nueces; y al revés, implica que, si mis dotes guerreras decayesen, tendría derecho a menos nueces. Los cínicos podrían decir que apoyo las reclamaciones de los guerreros solo porque resulta que yo soy uno, si fuera un recolector de nueces, apoyaría las reclamaciones de los recolectores de nueces. Sea como sea, la necesidad de revestir mis justificaciones con una apariencia de desinterés nos da un punto de apoyo significativo para el desarrollo del razonamiento ético, como pronto veremos.

La disputa por las nueces es, por supuesto, un ejemplo artificial. Traslada la predisposición moderna a dudar de las cosas a un

contexto tribal. Los sistemas éticos primitivos, como los sistemas éticos de muchas culturas hoy en día, estaban probablemente menos marcados por un cuestionamiento deliberado que por el hábito de la aceptación. El medio entre el altruismo animal y la ética moderna fue un sistema de costumbres sociales. Las costumbres de una sociedad son una acumulación de sus aprobaciones y desaprobaciones colectivas. Nuestro lenguaje aún lo refleja: «ética» viene del griego ê~thos, que generalmente significa 'carácter' pero puede, en plural, significar 'modales', y está emparentada con la palabra griega para costumbre, ethos, que tan solo difiere de aquella en tener una e más corta. De forma parecida, «moral» viene del latín mos y moralis, que significan 'costumbre' y se relacionan con el término «mores», que aún se usa en inglés para referirse a los modales corrientes de una sociedad. En las sociedades tribales, «no es costumbre» a menudo tiene la fuerza que «está mal» tiene para nosotros. Al ser inherentemente públicas, las costumbres son necesariamente imparciales entre individuos, al menos formalmente. Pueden oprimir a grupos completos, como las mujeres o los pobres, pero lo hacen de manera que los oprimidos pueden, y a menudo lo hacen, aceptarlas como apropiadas. Ser víctima de costumbres opresoras es muy distinto de ser víctima de la maldad individual.

Para una moderna mente inquisitiva, «es costumbre» es una razón tan débil para hacer algo que la apelación a la costumbre podría parecer lo más opuesto a una apelación a la razón, y aun así, la transformación del comportamiento social basado en la genética en costumbres sociales representa la primera aplicación limitada de la razón a lo que hasta ese momento había estado bajo el control indiscutible de nuestros genes. Esto es porque la idea de una costumbre implica la capacidad de ver más allá de los acontecimientos concretos, de agrupar lo que ocurre aquí y ahora con lo que ha ocurrido hace algún tiempo. Esta es una capacidad que, aunque probablemente no sea privativa del ser humano, está ciertamente más desarrollada en los humanos que en otros animales. La agilidad con la que podemos organizar acontecimientos concretos bajo una regla general podría ser la diferencia más importante entre la ética humana y animal.

Seguir la costumbre parece una obediencia ciega e irreflexiva a los

hábitos del pasado. Y así es, si consideramos la moralidad según la costumbre en su conjunto, con la perspectiva de un observador externo que pudiera comparar varios sistemas de ética y preguntarse: «¿por qué seguir este?». Pero esta perspectiva solo es posible mucho más adelante en el desarrollo del razonamiento sobre la ética. Los primeros participantes en el desarrollo de la ética tenían poca conciencia de las posibilidades más allá de las prácticas reales de su propia tribu o sociedad. Desde esta perspectiva, la operación detallada de una moralidad según la costumbre necesita el razonamiento para decidir si una acción concreta entra en los límites de la costumbre, y para extender viejas costumbres a nuevas situaciones. Para comprender lo complicado de esta tarea, no hace falta más que mirar el derecho inglés, que no es más que un extenso refinamiento de criterios asentados en las costumbres. En el derecho inglés, la justificación de cualquier decisión es siempre, en su superficie, una decisión pasada o precedente. El sistema al completo expone supuestamente la sabiduría común del pueblo inglés, encarnado en sus costumbres y prácticas pasadas. Por supuesto, donde los precedentes son ambiguos, los jueces podrían inclinarse por el veredicto que ellos mismos crean mejor, pero aún tendrán que justificar su decisión en términos de un precedente. El proceso a menudo implica días de argumentación legal ante el juez, y el veredicto judicial puede haberse razonado tan cuidadosamente, en el marco más limitado de los precedentes, como cualquier tratado de filosofía. Sería un error descartar por insignificante el razonamiento que implica el desarrollo de un conjunto de reglas basadas en la costumbre porque no llegue más allá de los confines de lo que se haya hecho o no en el pasado.

El progreso de la razón

La razón rompiendo los límites de la moral basada en la costumbre se encarna de forma clásica en la vida y muerte de Sócrates. En el retrato que Platón hace de él, Sócrates pasa su vida deambulando por los mercados de Atenas cuestionando la moral convencional del momento. Su método consistía en tentar a alguien para que afirmara que era una cuestión sencilla entender la naturaleza de la justicia, o el valor, o la piedad, o alguna otra virtud, y entonces Sócrates criticaba la definición que se le ofrecía hasta que esta se mostraba como completamente inadecuada. Así conducía a su audiencia a la forma de discusión que lleva su nombre, el diálogo socrático en el que dos personas se proponen encontrar, por medio de la investigación racional, lo que debería hacer el hombre bueno. Por ejemplo, contra la concepción recibida de que la justicia consiste en pagar las propias deudas, Sócrates presenta el ejemplo de un amigo que te ha prestado un arma y, habiéndose vuelto loco entretanto, te pide que se la devuelvas. La moral convencional no da una respuesta clara a este dilema: su definición original de justicia tiene que ser reformada, y el argumento se pone en marcha. El propio Sócrates nunca afirma saber la respuesta: su sabiduría consiste, afirma, en el hecho de saber que no sabe nada. Por tanto, sabe más que aquellos que no saben nada, pero creen saber algo. Este es el punto de arranque de su crítica a la moral convencional.

Todos sabemos lo que le pasó a Sócrates. Fue condenado a muerte y forzado a beber cicuta. Aunque el juicio fue instigado por sus enemigos políticos, los cargos fueron apropiados: la corrupción de la juventud de Atenas. Para el criterio de la moral convencional, Sócrates sí que estaba corrompiendo a la juventud, ya que la moral convencional no puede permitir el escrutinio de la investigación racional que pone en cuestión las propias convenciones. «Una vida no examinada no merece ser vivida», dijo Sócrates a quienes iban a votar su sentencia. No esperaba que le creyeran, y no lo hicieron. Quizás aún hoy la mayoría no lo cree. Pocos examinamos nuestras vidas a la manera socrática. Por otro lado, el ejemplo de Sócrates es

admirado en todas partes, mientras que las acciones de quienes le condenaron nos parecen hoy despreciables.

Las costumbres del siglo v a. C. han muerto. Su crítica por parte de Sócrates ya no nos amenaza. La razón permanece. Aunque podríamos encontrar difícil liberarnos de las costumbres de nuestro propio tiempo, como seres racionales nos inclinamos a respetar a quien estaba completamente comprometido con la investigación racional y la vida racional. De esta manera, a pesar de la suerte que corriera Sócrates, o quizás gracias a ella, la razón ha progresado.

Un ejemplo no nos lleva muy lejos, no importa cuán dramáticamente ilustre el proceso general. Debemos observar más de cerca el fundamento lógico del progreso de la razón. Hemos visto como seres con raciocinio pueden convertir prácticas basadas en la genética en un sistema en el que la costumbre adquiere fuerza moral. La aplicación de un sistema de moralidad basado en la costumbre requiere razonamiento, en ocasiones a niveles muy altos, pero un razonamiento dentro de los límites. La siguiente etapa es que las propias costumbres se cuestionen, como Sócrates cuestionaba las convenciones aceptadas en su época. Llegar a esta etapa no requiere meramente una continuación de tendencias anteriores, sino un salto a lo desconocido. Es imposible predecir en qué punto del desarrollo de un sistema de moralidad basado en la costumbre aparecerá un escéptico socrático, aunque, como ya se ha sugerido, la habilidad de adoptar la perspectiva de un extraño sobre la propia sociedad podría tener algo que ver. Desde el punto de vista del forastero, las costumbres de mi propia sociedad se presentan como unas entre un cierto número de sistemas posibles diferentes. Así pierden su sentido de corrección natural e inevitabilidad.

Es cierto que los griegos habían tomado conciencia, para los tiempos de Sócrates, de las variaciones en las costumbres entre diferentes pueblos. Discutían sobre lo que es natural, y lo que es fruto de la costumbre, en el comportamiento humano. El historiador griego Heródoto recopiló crónicas sobre diferentes prácticas de muchas tierras. Cuenta la historia de cómo Darío, rey de Persia, convocó a los griegos ante él y les preguntó cuánto tendría que pagarles para que se comieran los cuerpos muertos de sus padres. Se

negaron a hacerlo por suma alguna. Entonces Darío trajo a algunos hindúes que se comían los cuerpos de sus padres y les preguntó qué haría que considerasen quemar los cuerpos de sus padres. Los hindúes exclamaron que no debería mencionar un acto tan horroroso. El propio Heródoto no continúa el argumento, excepto para señalar que cada nación piensa que sus costumbres son las mejores y solo un loco ridiculizaría las costumbres. Heródoto puede haber sido un relativista cultural pionero al creer que todos deberían seguir las costumbres de su propia sociedad. Esta es una respuesta inicial común al enterarse de las diferencias entre las costumbres, pero manifiestamente no es una implicación lógica de dichas diferencias, y no nos da un fundamento racional para la acción. Es la búsqueda de Sócrates de una base racional para la ética, más que la respuesta relativista, la que marca las líneas que conducen a una etapa de pensamiento moral más allá de la moral convencional.

Curiosamente, Lawrence Kohlberg, un psicólogo americano que ha llevado a cabo estudios sobre el desarrollo moral en los niños, adolescentes y adultos en varias culturas diferentes, también se ha encontrado con que los individuos cuyo pensamiento moral está basado en las convenciones de su sociedad a menudo pasan por un periodo de relativismo en el proceso de ir más allá del pensamiento convencional hacia una ética independientemente concebida. El relativismo extremo podría ser la primera respuesta a la conmoción de darse cuenta de que el propio punto de vista ético se funda en la convención, y que, si se hubiera nacido en una sociedad diferente con costumbres diferentes, se tendría un punto de vista ético diferente; pero los estudiantes que Kohlberg investigó llegaron al final en su totalidad a defender que la moral tiene alguna base racional y por tanto no es, a fin de cuentas, arbitraria.

Así que ver las costumbres de la propia sociedad como uno entre múltiples sistemas posibles probablemente lleva a la aparición de quien se haga preguntas como Sócrates. Por supuesto, aquellos dedicados a mantener la forma de vida establecida tienen a menudo más éxito en aplastar la disidencia del que las clases dominantes atenienses tuvieron al tratar con Sócrates. En lo que respecta al momento y éxito del surgimiento de un espíritu inquisitivo, la historia es una crónica de accidentes. Aun así, si el razonamiento

florece dentro de las fronteras de la moralidad convencional, el progreso a largo plazo no es accidental. De cuando en cuando, surgirán pensadores sobresalientes que se molesten por las fronteras que la costumbre plantea a su razonamiento, dado que está en la naturaleza del razonamiento la aversión a los carteles que dicen «no pasar». El razonamiento es inherentemente expansionista. Busca la aplicación universal. A menos que sea aplastado por fuerzas que lo contrarresten, cada nueva aplicación se convertirá en parte del territorio de la razón legado a las futuras generaciones. Abandonado a sus recursos, el razonamiento se desarrollará por principios similares a la evolución biológica. Generación tras generación, podría no haber progreso, y de repente aparece una mutación mejor adaptada de lo ordinario, y esa mutación se establece y se convierte en la base para el progreso posterior. De forma parecida, aunque pasen generaciones en las que los pensadores aceptan los límites convencionales incondicionalmente, una vez que los límites se convierten en el objeto de la indagación racional y se descubren insuficientes, la costumbre debe retirarse y el razonamiento podrá operar con más amplios límites, que a su vez se verán cuestionados más adelante.

El fundamento racional

Preguntarse cosas es una cosa; encontrar respuestas es otra. La naturaleza del proceso de razonamiento podría hacer probable que los criterios basados en la costumbre se cuestionasen con el tiempo, pero ¿cómo avanzamos más allá de cuestionarlos? Si la ética se deriva de las prácticas que tienen un fundamento genético en lugar de racional, ¿no está la investigación racional sobre la ética condenada a ser en vano? ¿No consiste en buscar una base racional que simplemente no existe? Más de dos mil años tras la muerte de Sócrates, todos admiramos su espíritu inquisitivo, pero ¿cuánto hemos avanzado en la tarea de responder las preguntas que planteó?

El razonamiento en la ética no se limita a la tarea negativa de rechazar la costumbre como fuente de autoridad ética. Podemos avanzar hacia una resolución racional de las disputas éticas al tomar el componente de desinterés inherente en la idea de justificar la propia conducta para la sociedad en su conjunto, y extender esto al principio de que, para ser ética, una decisión debe mostrar igual consideración a los intereses de todos lo que están afectados por ella. Esto requeriría que yo, al hacer un juicio ético, tomase mi decisión desde un punto de vista completamente imparcial, un punto de vista desde el que no considerase mis nociones de si ganaría o perdería con la acción que estoy contemplando. Una manera de llegar a tal decisión —una idea sugerida por primera vez por el filósofo americano C. I. Lewis y revivida recientemente por R. M. Hare, profesor de filosofía moral de la universidad de Oxford— es imaginarse vivir las vidas de todos los afectados por mi decisión, y preguntarse qué decisión preferiría en cada caso.

Para mostrar cómo funcionaría esto, imagine que tengo que decidir entre acudir a una cita para cenar con tres amigos o visitar a mi padre, que acaba de llamarme para decirme que está enfermo y debe guardar cama. Si nadie excepto mis amigos, mi padre y yo mismo se ve afectado por lo que haga, puedo llegar a una decisión

imparcial imaginándome en la posición de mis amigos si rompo el compromiso, y en la de mi padre si no acudo a verle. También debo considerar mis propias preferencias. Digamos que disfrutaré más la cena que la visita a mi padre, pero la decepción de mi padre porque no vaya a visitarle superará con mucho el pesar de mis amigos por mi ausencia en la mesa. Para decidir imparcialmente debo sumar las preferencias a favor y en contra de ir a cenar con mis amigos, y aquellas a favor y en contra de visitar a mi padre. Aquella acción que satisfaga más preferencias, ponderadas según su fuerza, es la acción que debería tomar.

Sumar preferencias de esta manera es, por supuesto, una cuestión de juicio, dado que las preferencias no se presentan marcadas con etiquetas que indiquen lo fuertes que son (por «fuerte» en este contexto, quiero decir, aproximadamente, la importancia que la preferencia presenta para la persona que la tiene). Imaginándonos en la posición de otros, sin embargo, y tomando sus gustos y preferencias como propios, podemos llegar a menudo a un veredicto razonablemente seguro acerca de qué acción satisfará más preferencias. Por ejemplo, si conozco bien a mis amigos y a mi padre, puedo estar bastante seguro de que el pesar de mis amigos, incluso triplicado para tener en cuenta que son tres, e incluso cuando mi propia pérdida de gozo se añade, no será tan significativo como la decepción de mi padre. Imaginándome viviendo, una a una, mi vida propia, las de mis amigos y la de mi padre, podría saber que preferiría la serie de vidas en la que visito a mi padre a la serie de vidas en la que ceno con mis amigos.

Sumar y restar preferencias de esta manera, y teniendo en cuenta nada más que preferencias e intereses, es una manera de resolver disputas éticas, pero ¿es la única manera? ¿Nos impone la razón adoptar este método? Esta podría ser la pregunta más difícil, pero también la más importante, que podemos hacer sobre la ética. Ya que, si esta es la única manera racional de llegar a juicios éticos, la ética tiene un fundamento racional. Tendríamos entonces una comprensión de cómo ponernos a resolver disputas éticas. Esto no significaría que pudiéramos ponernos de acuerdo en toda cuestión ética —hay muchas cuestiones, de hecho, sobre las que no podemos ponernos de acuerdo, y al predecir las consecuencias de nuestras acciones y estimar la fuerza de las preferencias afectadas por ellas,

ciertamente disentiríamos—, pero al menos tendríamos criterios con los que podríamos probar la solidez de nuestras elecciones éticas.

Antes de intentar responder a la pregunta, existe una cuestión que necesita aclararse. Al hablar ahora de una base racional para la ética, o de la razón imponiéndonos un punto de vista imparcial, tengo en mente un «nosotros» en un sentido colectivo, no de cada uno de nosotros individualmente. Mi preocupación aquí es cómo podríamos elegir una moralidad para el grupo, por ello el énfasis en aquello a lo que el proceso de razonamiento colectivo nos conduce; lo que es racional hacer para un individuo cualquiera es una cuestión diferente que se discutirá en el siguiente capítulo.

Así que la pregunta que estamos considerando es esta: ¿nos conduce el elemento de desinterés inherente en la idea de justificar la conducta propia con la sociedad a una posición en la que otorgamos igual consideración a los intereses de todos? Para responder a esta pregunta, debemos considerar qué otras posiciones, consistentes con el requisito de desinterés, podríamos tomar.

En el polo opuesto del espectro del principio de igual consideración para los intereses de todos tenemos algún tipo de egoísmo. El egoísmo sostiene que debería hacer aquello que avance mis propios intereses, sin preocuparme por los de los demás, a no ser que se diese el caso de que me compensara ayudarles. Para que este fuera un fundamento posible de una ética de grupo, debe presentarse de forma que deje claro que no es un principio diseñado para beneficiarme a mí (la forma ideal de egoísmo para mí, Peter Singer, sería aquella que sostiene que todos deberían hacer aquello que avance mis intereses, pero no es probable que esto sea aceptable para los demás). Así que para que el egoísmo sea un fundamento posible de la ética, debe ser una forma desinteresada de egoísmo que sostenga que no solo yo, sino todos deberían hacer aquello que beneficie sus intereses.

¿Hay alguna razón por la que debamos aceptar, como fundamento de nuestra ética, el principio según el cual cada uno debería hacer lo que es de su interés? Siguiendo a Adam Smith, los economistas a menudo afirman que a través de la competencia del mercado la persecución individual del interés propio lleva al mayor bien para todos, porque para enriquecerse alguien debe vender algo que sea

mejor o más barato que el producto de la competencia. Si aceptamos esto, podríamos pensar que todo el mundo debería hacer lo que sea que beneficie sus intereses sencillamente porque esta es la forma en la que se contribuye al interés de todos. Pero, si llegásemos a una ética egoísta sobre esta base, no seríamos realmente egoístas en absoluto. Nuestro valor más básico es el bien de todos, considerado de forma imparcial, y hemos desembocado en el egoísmo solo como forma de conseguir ese objetivo. Si los hechos de la vida humana realmente son como dice Adam Smith y sus seguidores, esta forma de egoísmo ético se sigue de asignar igual consideración a las preferencias de todos (dudo que los hechos sean como dicen estos defensores del libre mercado, pero esa es una cuestión aparte). Así que este argumento a favor del egoísmo no es después de todo un rival para el método de resolver disputas éticas sumando las preferencias de los afectados, si es en absoluto válido, lo es como medio para satisfacer el mayor total de preferencias.

Una defensa distinta del egoísmo desinteresado, una que lo presentaría como una auténtica alternativa a considerar igualmente los intereses de todos, sería la pretensión de que es correcto o razonable para todos seguir sus propios intereses, sin importar las consecuencias que se sigan de ello para los demás. Esta posición repudia toda preocupación por las consecuencias de que las personas persigan sus intereses, sostiene que esto es lo que la gente debería hacer, tanto si resulta ser bueno como malo para todos nosotros. A este respecto, es como las posiciones morales no consecuencialistas, por ejemplo la demanda de que uno nunca debería decir una mentira, sin importar las consecuencias.

Esta es una posición ética posible. Es desinteresada, sus partidarios tendrían que tener tan poca consideración por sus intereses como por los de los demás, y no es contradictoria. Alguien podría adoptarla y no considerar válida ninguna objeción, pero ¿por qué iba a aceptarla ningún grupo de seres racionales? Es potencialmente desastrosa. ¿Por qué convertir en fundamento de nuestra ética un principio que rechaza considerar las consecuencias que su adopción tendrá en todos y cada uno de los miembros del grupo?

Un partidario de esta forma de egoísmo podría responder: «Existe una razón por la que deberías adoptar esta forma de egoísmo.

Deberías adoptarlo porque es lo correcto para todos seguir sus propios intereses».

¿Qué podría querer decir alguien que afirme esto? Podría ser solo una expresión del apoyo personal a este principio del hablante. Pero, si este apoyo no tiene otra base más que las preferencias subjetivas, no debería contar más que cualquier otra preferencia en un argumento moral. Esto es, debería tenerse en cuenta junto con las preferencias de los demás. No debería permitirse que decida la cuestión sencillamente porque es una preferencia por un principio moral en lugar de una preferencia por, digamos, comida. Si los juicios morales son solo preferencias subjetivas, parecería que nos ocupamos de forma justa de ellos considerándolos imparcialmente junto con otras preferencias de los afectados por nuestras decisiones.

Pero quizás la defensa del egoísmo no es simplemente una expresión de una preferencia subjetiva, sino una reivindicación del egoísmo como un auténtico principio moral, al margen de las consecuencias de su adopción. Para apoyar esta visión general de los principios morales, aunque no del egoísmo, podría citarse a Thomas Carlyle, quien una vez escribió: «¿Qué tienen que ver los hombres con los intereses? Hay una manera correcta y una manera incorrecta. Esto es todo lo que hay que pensar en ello».

Aquellos que escogen este punto de vista sobre la ética suponen que hay verdad o falsedad en la ética, independientemente de las preferencias de los seres vivos. A menudo afirman que, aunque los intereses de los humanos, y del resto de animales, son caducos y parroquianos, las leyes de la ética son eternas y universales. Las leyes de la ética, dicen, existían antes de que hubiera vida en nuestro planeta, y continuarán existiendo cuando el sol haya dejado de calentar la tierra.

La parte de verdad de esta visión de la ética es que hay algo en la ética que es eterno y universal, independiente de la existencia de los seres humanos u otras criaturas con preferencias. El proceso del razonamiento que hemos estado discutiendo es eterno y universal. Que los intereses propios son unos entre muchos conjuntos de intereses, tan importantes como los intereses similares de los demás, es una conclusión a la que, en principio, cualquier ser racional

puede llegar.

Donde haya seres sociales racionales, sea en la Tierra o en una galaxia remota, podríamos esperar que sus criterios de conducta tiendan a la imparcialidad, como lo hacen los nuestros (aunque las restricciones que limitan esta tendencia podrían ser mucho más fuertes o mucho más débiles). Pero este elemento universal de la ética es tan abstracto que, aunque podríamos decir que «existe» existamos o no humanos u otras criaturas con preferencias, sin la existencia de algunos seres con preferencias, el elemento universal no significa nada. Si no hay seres con preferencias, el requisito de que consideremos igualmente todos los intereses es completamente vacío. Existe solo como un marco en el que encajarían las deliberaciones de criaturas racionales con preferencias, cuando existieran tales criaturas. No existe como una ley moral que exija acciones concretas.

Cuando la moralidad se consideraba un sistema de leyes concedidas desde las alturas, era natural pensar en los juicios morales como intentos de describir leyes morales que existían independientemente de nosotros. La realidad tras los juicios morales parecía ser la voluntad de Dios. Quizás el legado de las creencias pasadas en un legislador divino sea responsable de nuestra disposición a suponer que hay algo «ahí fuera» que nuestros juicios éticos reflejan. Ahora, sin embargo, la existencia de la ética puede explicarse como producto de la evolución entre animales sociales longevos con capacidad de raciocinio. Por ello, la necesidad de creer en leyes éticas existentes independientemente de nosotros desaparece. Y cuanto más pensamos en lo que podría significar, fuera de un marco religioso, que hubiera verdades morales eternas existentes independientemente de las criaturas vivas, más misterioso se vuelve. Como el filósofo de Oxford J. L. Mackie ha dicho acerca de la idea de valores objetivos:

Si hubiera valores objetivos, serían entonces entidades de un tipo muy extraño, completamente distintas de cualquier otra cosa en el universo. Por consiguiente, si las percibiéramos, tendría que ser a través de alguna facultad especial de percepción o intuición moral, completamente distinta de nuestra forma habitual de conocer todo

lo demás.

La razón por la que los valores objetivos tendrían que ser entidades de un tipo extraño puede desprenderse de nuestra discusión previa de la distinción entre hechos y valores. Los valores son inherentemente prácticos, valorar algo es considerarse uno mismo como teniendo razones para fomentarlo. ¿Cómo podría haber algo en el universo, existente completamente independiente de nosotros y nuestros objetivos, deseos e intereses, que nos dé razones para actuar de ciertas maneras? Tomando prestado de nuevo de Mackie: ¿cómo podrían estar incorporados «deber-hacersidad» no «no-ser-hechidad» en la mismísima naturaleza de las cosas?

Estábamos discutiendo el egoísmo ético. Al cuestionar la noción de principios morales que fueran completamente independientes de sus consecuencias, he usado artillería pesada para matar una mosca. «Todo el mundo debería avanzar sus intereses, sean cuales sean las consecuencias» no era un principio moral muy plausible en cualquier caso. Pero la artillería filosófica tendría que hacer su aparición, tarde o temprano, dado que hay principios morales más atractivos que, como esta forma de egoísmo, satisfacen el requisito de desinterés sin sumar las preferencias de los afectados. Las reglas morales convencionales caen bajo esta categoría. «No mientas», «nunca acabes con la vida de un humano inocente», «mantén tus promesas», «no cometas adulterio», todas implican la existencia de criterios morales últimos independientes del interés de los afectados.

Por supuesto, al menos algunas de estas reglas morales convencionales podrían resultar ser sólidos principios de conducta, aunque no reglas absolutamente sin excepciones, en el sentido de que son principios que una sociedad debería adoptar si buscase maximizar el interés de todos, considerado de forma imparcial. Esto les daría una validez dependiente, como la validez dependiente del egoísmo si, como afirman los economistas de libre mercado, todos estuviéramos mejor si todos nos dedicáramos exclusivamente a perseguir nuestros propios intereses. En el capítulo 6 volveré sobre esta cuestión de los principios que una sociedad debería adoptar para avanzar los intereses de todos, por el momento mi objetivo es

negar que las reglas morales convencionales sean válidas por derecho propio, al margen de sus efectos buenos o malos. Solo esta afirmación más fuerte es una amenaza para la idea de que la consideración imparcial de los intereses de todos es el fundamento racional de la ética.

Mi argumento para negar que podría ser racional aceptar las reglas morales convencionales como principios independientemente válidos de la ética es idéntico a aquel por el que he defendido que deberíamos rechazar el principio del egoísmo cuando este principio se presenta como válido al margen de las consecuencias para todos nosotros. Si las reglas morales no se recomiendan al grupo sobre la base de las consecuencias positivas para el grupo, ¿con qué fundamento se recomiendan?

Una posibilidad es que quien diga que debemos obedecer ciertas reglas morales está meramente expresando su preferencia subjetiva por la obediencia de dichas reglas. Pero entonces esta preferencia no debería, desde un punto de vista imparcial, ser más importante que cualquier otra preferencia de similar intensidad. Este deseo de obediencia a la regla deberá, por tanto, considerarse en conjunto con los deseos en competencia contrarios, que se frustrarían con tal obediencia. Volvemos entonces a la tarea de resolver de forma imparcial un conflicto de preferencias.

Si, por otro lado, nos dicen que deberíamos obedecer las reglas morales no por sus preferencias subjetivas, sino porque estas reglas son válidas independientemente de cualquier preferencia, debemos preguntarnos de nuevo por la naturaleza de la realidad moral independiente que esta afirmación supone. La noción de reglas morales válidas independientemente de sus consecuencias no es un fundamento prometedor para cuestionar conclusiones que se basen en la consideración imparcial de los intereses de todos los afectados, ya que incluye sin necesidad la desconcertante idea de una realidad moral objetiva en un área de la vida humana que, como hemos visto, puede explicarse de manera más natural y menos misteriosa.

El principio de consideración imparcial de intereses resiste la comparación con las alternativas que propondrían un fundamento distinto para la ética. Él solo se mantiene como fundamento moral para la ética. Esta es una conclusión importante, tan importante que

la forma en la que hemos llegado a ella merece un breve repaso.

Al tomar decisiones éticas, estoy tratando de tomar decisiones que puedan defender otros. Esto requiere que adopte una perspectiva en la que mis propios intereses no cuentan más, sencillamente por ser los míos, que los intereses similares de los demás. Cualquier preferencia por mis propios intereses tiene que justificarse en términos de algún principio imparcial más amplio. Podría parecer que esto es compatible con todo tipo de reglas y principios morales, incluyendo algunos que prestan poca o ninguna atención a los intereses de los demás, mientras presten una atención similarmente escasa a mis propios intereses. Cuando investigamos estas otras reglas o principios morales, sin embargo, nos encontramos que las razones para recomendarlos son, o bien que fomentarán los intereses de todos, o sencillamente que son correctos por sí mismos. Si se ofreciera la primera razón, el principio de igual consideración de intereses continúa siendo el fundamento último de la moralidad, y nos deja aún la tarea de resolver cómo promover mejor el interés de todos. Por otro lado, la idea de leyes morales existentes independientemente de los intereses y preferencias de seres vivos es poco creíble, una vez que tenemos explicaciones más directas del origen de la ética. Sin la noción de una realidad moral independiente que las apoye, sin embargo, las reclamaciones que se hagan en nombre de estas reglas o principios morales no pueden ser más que expresiones de preferencias personales que, desde el punto de vista colectivo, no deberían recibir más atención que otras preferencias. Así que los conflictos entre distintos ideales morales pueden tratarse como cualquier otro conflicto de preferencias, esto es, considerándolos imparcialmente y haciendo lo que, en su conjunto, satisfaga más preferencias.

He aplicado este método de argumentación solo a dos puntos de vista éticos alternativos, el egoísmo y las reglas morales convencionales. Pero el método es aplicable a cualquier valor que pudiera proponerse como alternativa al, o modificación del, principio de igual consideración de intereses. Funciona igualmente con la idea de que la justicia y los derechos humanos son principios éticos independientes de la igual consideración de intereses. De esos principios siempre podemos preguntar: ¿está ese principio presentándose meramente como una preferencia subjetiva?

Entonces no le demos mayor importancia que a cualquier otra preferencia de igual fuerza. ¿Se supone, por otro lado, que es un auténtico principio, un elemento del universo que existe con independencia de nosotros? Entonces exigimos una explicación de estas verdades éticas inherentes en el universo, cómo las percibimos y por qué nos dan razones para la acción, independientemente de nuestros deseos. Hasta que una explicación plausible aparezca, y aún no ha sido así, aferrémonos a la más sencilla idea de que la ética evolucionó a partir de nuestros instintos sociales y nuestra capacidad de raciocinio. Y aferrémonos al principio de igual consideración de intereses —que no depende de nada más que del hecho de que tengamos intereses, y del hecho de que somos suficientemente racionales como para tener un punto de vista más amplio en el que nuestros intereses no son más importantes que los de los demás— como un fundamento singularmente racional para la toma de decisiones.

Expandiendo el círculo de la ética

La idea de la imparcialidad se introdujo primero en esta discusión porque la ética implica justificar la conducta propia a nuestra sociedad o tribu. El argumento filosófico de las últimas páginas invoca la idea de imparcialidad, pero deja de lado la referencia a la propia sociedad. Esta es una omisión significativa que debo explicar ahora. Obviamente hay acciones que pueden defenderse de una manera que sea aceptable dentro de la sociedad propia, e inaceptable para miembros de otras sociedades. La moralidad tribal a menudo tiene esta forma. Las obligaciones se limitan a los miembros de la tribu, los forasteros tienen derechos muy limitados o no tienen derechos en absoluto. Matar a un miembro de la tribu está mal, y será castigado, pero matar a un miembro de otra tribu en cuyo camino resulta que te has cruzado es loable. Tampoco es que esta distinción se limite a las tribus ágrafas. En la Biblia leemos la orden a los hebreos:

Y cuando tu hermano empobreciere, estando contigo, y se vendiere a ti, no le harás servir como siervo... Así tu siervo como tu sierva que tuvieres serán de las gentes que están en vuestro alrededor: de ellos compraréis siervos y siervas. También compraréis de los hijos de los forasteros que viven entre vosotros, y de los que del linaje de ellos son nacidos en vuestra tierra, que están con vosotros; los cuales tendréis por posesión. Y los poseeréis por juro de heredad para vuestros hijos después de vosotros, como posesión hereditaria; para siempre os serviréis de ellos; empero en vuestros hermanos, los hijos de Israel, no os enseñorearéis cada uno sobre su hermano con dureza.

He aquí un código que podría recomendarse desinteresadamente a los israelitas, pero difícilmente a los canaanitas. El mismo

argumento general es cierto de la antigua Grecia, donde los extranjeros no tenían derechos a menos que fueran huéspedes protegidos por las leyes de hospitalidad. Al principio esta distinción entre propios y extraños se daba incluso entre los ciudadanos de las vecinas ciudades-Estado griegas; así, existe una lápida de mediados del siglo v a. C. que dice:

Este homenaje se levanta sobre el cuerpo de un muy buen hombre. Pitión, de Megara, mató a siete hombres y rompió siete puntas de lanza en sus cuerpos... Este hombre, que salvó tres regimientos atenienses... no habiendo traído dolor a nadie entre todos los hombres que habitan la tierra, sucumbió al inframundo estimado a ojos de todos.

Esto es bastante consistente con la cómica manera en la que Aristófanes trata la hambruna de los enemigos griegos de los atenienses, hambruna que resultó de la devastación que los propios atenienses les infligieron. Platón, sin embargo, sugirió un avance de esta moral: defendía que los griegos no deberían, durante la guerra, esclavizar a otros griegos, devastar sus tierras o demoler sus casas, deberían reservar este tratamiento solo para los que no fueran griegos.

Estos ejemplos pueden multiplicarse casi indefinidamente. Los antiguos reyes asirios grababan jactanciosamente en piedra cómo habían torturado a sus enemigos no asirios y cubiertos los valles y montañas con sus cadáveres. Los romanos consideraban a los bárbaros como seres que podían ser capturados como animales para utilizarlos como esclavos u obligados a entretener a las masas matándose unos a otros en el Coliseo. En tiempos modernos, los europeos han dejado de tratarse entre sí de esta manera, pero hace menos de doscientos años algunos aún pensaban en los africanos como fuera de los límites de la ética, y por tanto un recurso que debería recogerse y usarse en trabajos útiles. De forma similar los aborígenes australianos eran, para muchos colonos de Inglaterra, una suerte de plaga que debía cazarse y exterminarse cuando se mostrase inoportuna.

Así que el paso de un punto de vista que es desinteresado entre los individuos dentro del grupo, pero no entre grupos, a un punto de vista que es completamente universal es un cambio formidable; tan formidable, de hecho, que es tan solo ahora cuando empieza a aceptarse al nivel del razonamiento ético y aún está bastante lejos de aceptarse al nivel de la práctica. Aun así, es la dirección en la que el pensamiento moral se ha estado moviendo desde tiempos antiguos. ¿Es un accidente de la historia que sea así o es la dirección en la que nuestra capacidad para la razón nos dirige?

¿Por qué iba nuestra capacidad para la razón a requerir nada más que el desinterés dentro del propio grupo? Ya que los intereses de mi grupo a menudo serán mejor atendidos si se ignoran los intereses de los miembros de otros grupos, la necesidad de una justificación pública de la conducta no debería requerir nada más que esto. De hecho, ¿no esperaríamos más bien que la necesidad de justificación pública prohibiera las justificaciones que no dan preferencia a los intereses de mi grupo frente a los intereses de otros grupos?

Esta sugerencia pasa por alto la autonomía de la razón, el rasgo que he ilustrado con la imagen de la escalera mecánica. Si no entendemos lo que es una escalera mecánica, podríamos subirnos a ella para subir unos pocos metros, solo para darnos cuenta, una vez que estemos subidos, que es difícil evitar subir todo el camino hasta el final. De forma parecida, una vez que el razonamiento ha comenzado, es difícil saber dónde va a parar. La idea de una defensa desinteresada de la propia conducta surge por la naturaleza social de los seres humanos y las necesidades de la vida en grupo, pero, en el pensamiento de los seres racionales, toma una lógica propia que lleva a su extensión más allá de los límites del grupo.

He aquí dos ilustraciones históricas de este proceso. La primera surge a partir de las leyes de herencia. En muchas partes de Europa las leyes fueron una vez tales que los extranjeros no podían heredar propiedades. Si un alemán que tuviera propiedades en Francia moría, sus propiedades eran confiscadas. En algunos países esto le ocurría incluso a personas que se hubieran mudado de una diócesis a otra. En Francia esta ley se abolió en 1790 por la Asamblea Nacional revolucionaria francesa, que la consideraba contraria al principio de hermandad humana. Este paso es un perfecto ejemplo

del razonamiento colectivo inspirado por los intelectuales de la Ilustración, triunfante sobre las tendencias estrechas de miras de la selección grupal; pero, como para probar que, cuando el altruismo no se limita a los grupos, puede aún limitarse a aquellos que corresponden a él, en unos pocos años, el Código Napoleónico restringió el alcance de la abolición a aquellos extranjeros cuyas naciones dieran derechos recíprocos a los extranjeros dentro de sus propios territorios. Ni siquiera el altruismo recíproco pudo detener el progreso mucho tiempo, sin embargo, y la restricción se eliminó en 1819. En Inglaterra, a propósito, los extranjeros no tuvieron los mismos derechos a heredar propiedades que los súbditos británicos hasta 1870.

Mi segunda ilustración del proceso de la razón al expandir los límites de la ética es más reciente. Proviene del estudio de referencia de Gunnar Myrdal sobre la cuestión de la raza en América, Un dilema americano. El libro se publicó en 1944 y la mayor parte de la investigación se realizó antes de la guerra, así que describe la situación de los afroamericanos, y las actitudes de los blancos hacia ellos, mucho antes de los éxitos del movimiento de los derechos civiles de los 60. Aun así, Myrdal fue capaz de detectar un proceso de razonamiento ético que estaba colocando las actitudes racistas bajo presión. Aquí tenemos algunos de los pasajes clave de su descripción de este proceso:

El individuo... no actúa en aislamiento moral. No se queda solo para gestionar sus racionalizaciones como desee, sin interferencias del medio. Sus valoraciones serán, por el contrario, cuestionadas e impugnadas. La democracia es un «gobierno por discusión», y así, de hecho, son otras formas de gobierno, aunque en un grado menor. La discusión moral continúa en todos los grupos desde el círculo familiar más íntimo a la mesa de conferencias internacional...

En este proceso de crítica moral que los hombres se hacen entre sí, las valoraciones de los planos más elevadores y generales, referidas a todos los seres humanos y no a pequeños grupos particulares, se invocan con regularidad por una parte u otra, sencillamente porque son defendidas de forma común por todos los grupos en la sociedad, y también por el supremo prestigio que se les concede

tradicionalmente. En este proceso democrático de discusión abierta se comienza una tendencia que fuerza de forma constante una parte más y más grande de la esfera de valoraciones a la atención consciente. Surge la conciencia de más cosas de las que cualquier persona individual o grupo, por propia iniciativa, encontraría ventajoso proponer en ese momento concreto...

La sensación de necesitar consistencia lógica dentro de la jerarquía de las valoraciones morales, y la embarazosa y a veces angustiosa sensación de que el orden moral se tambalea, es, en su intensidad moderna, un fenómeno bastante nuevo. Con menos movilidad, menos comunicación intelectual, y menos discusión pública, existía en las generaciones anteriores menos exposición a los conflictos de valoración de cada uno. El margen para las creencias falsas, que hace a las racionalizaciones de valoraciones más perfectas para su propósito, era también mayor en un tiempo en que la ciencia estaba menos desarrollada y la educación menos extendida. Estos diferenciales históricos pueden observarse hoy en día dentro de nuestra propia sociedad entre las distintas capas sociales con niveles diferenciados de educación y comunicación con la sociedad más amplia, extendiéndose por completo desde las sociedades ancladas en la tradición, inarticuladas, casi primitivas, en regiones aisladas y subdesarrolladas hasta los intelectuales de los centros culturales. Cuando uno se mueve de los primeros grupos a los últimos, la esfera de valoraciones morales se vuelve menos rígida, más ambigua y también más translúcida. Al mismo tiempo, las valoraciones más generales ganan cada vez mayor preeminencia sobre las que se basan en peculiaridades tradicionales de las regiones, clases u otros grupos más pequeños. Uno de los descubrimientos más seguros es que la sociedad, al completo, se está moviendo rápidamente en la dirección de las valoraciones más generales.

Myrdal está describiendo un caso específico de la expansión de la esfera moral. Aunque Myrdal señala maneras en las que el conocimiento y las comunicaciones del siglo xx aceleran el proceso que describe, muchas de las fuerzas que conducen a esta expansión han operado a lo largo de toda la historia humana. Podría haber más discusión moral en una democracia, pero alguna habrá en

cualquier comunidad. La sensación de necesitar consistencia entre valoraciones podría ser más intensa en la época moderna, pero ha sido al menos una fuerza latente desde que los humanos pudieron reconocer la inconsistencia por primera vez. El desarrollo de la ciencia y la expansión de la educación son relativamente recientes, pero el deseo de conocer en el que ambas se basan no lo es. La única característica del relato de Myrdal que no se aplica a tiempos pasados es su afirmación de que las declaraciones que se refieren a todos los seres humanos se invocan regularmente porque son defendidas de forma común por todos los grupos en la sociedad. Esto no siempre ha sido cierto, pero que las valoraciones más amplias a la larga atraen más respaldo que aquellas más restringidas es una tendencia general, de la que el caso de Myrdal es un ejemplo. En tiempos de Platón, la apelación a las reclamaciones de «todos los seres humanos» habría parecido absurda, pero la apelación de Platón para considerar el bienestar de todos los griegos, en lugar de solo los atenienses, realizó la misma función progresista que la apelación a todos los seres humanos ha realizado en tiempos más recientes.

Al estudiar la historia de las revoluciones de clase, Marx observó la misma tendencia expansionista:

Cada nueva clase que pasa a ocupar el puesto de la que dominó antes de ella se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad, es decir, expresando esto mismo en términos ideales, a imprimir a sus ideas la forma de la universalidad, a presentar estas ideas como las únicas racionales y dotadas de vigencia absoluta... Cada nueva clase instaura su dominación siempre sobre una base más extensa que la dominante con anterioridad a ella.

Dada su concepción materialista de la historia, Marx no admitiría que la naturaleza inherentemente expansionista del razonamiento desempeñe un papel causal importante en el proceso que describe, más bien pensaba que ocultaba los intereses de clase de aquellos

que llevarían a cabo las revoluciones. Pero el resultado final es el mismo. La propia teoría de Marx lleva a la forma más universal de sociedad humana posible, ya que concebía el comunismo como una sociedad sin divisiones, ni en clases ni por fronteras nacionales. Aunque Marx no se dejaba impresionar por el poder de las ideas, la idea de universalidad tenía un fuerte arraigo en sus propios pensamientos.

Podemos exponer ahora el fundamento racional de la expansión de la ética. El desinterés dentro del grupo implica el rechazo de razonamientos puramente egoístas. Para razonar éticamente debo ver mis propios intereses como unos más entre los muchos intereses de aquellos que forman el grupo, intereses sin más importancia que los de los demás. Justificar mis acciones con el grupo, por tanto, me lleva a adoptar una perspectiva en la que el hecho de que yo sea yo y tú seas tú no es importante. Dentro del grupo, otras distinciones no serán, de forma parecida, relevantes éticamente. Que alguien esté emparentado conmigo más que contigo, o viva en mi pueblo de entre la docena de pueblos que forman nuestra comunidad, no es una justificación ética para un especial favoritismo; no me permite hacer por mi familia o los vecinos de mi pueblo nada más de lo que tú podrías hacer por tu familia o los vecinos de tu pueblo. Aunque los sistemas éticos en todas partes reconocen especiales obligaciones para con familiares y vecinos, lo hacen en el marco de la imparcialidad que me hace ver mis obligaciones para con familiares y vecinos de forma no más importante, desde el punto de vista ético, que las obligaciones de otras personas para con sus propias familias y vecinos.

Una vez que he llegado a ver mis intereses y aquellos de mis familiares y vecinos como de importancia no mayor, desde el punto de vista ético, que los de otros dentro de mi sociedad, el siguiente paso es preguntarse por qué los intereses de mi sociedad deberían ser más importantes que los intereses de otras sociedades. Si la única respuesta que cabe ofrecer es que se trata de mi sociedad, entonces la forma de razonamiento ética la rechazará. De no hacerlo así, estaríamos defendiendo a la vez:

(1) Si afirmo que lo que hago está bien, mientras que lo que tú

haces está mal, debo ofrecer alguna razón más allá del hecho de que mis acciones me beneficien a mí (o a mi familia, o a mi pueblo) mientras que tus acciones te benefician a ti (o a tu familia, o a tu pueblo); pero, sin embargo...

(2) Puedo afirmar que lo que hago está bien, mientras que lo que tú haces está mal, basándome solo en que mis actos benefician a mi sociedad, mientras que tus actos benefician a tu sociedad.

Los seres racionales no aceptarán, en tanto que sí razonen, este tipo de conflicto en sus creencias. Si he visto que desde un punto de vista ético soy solo una persona entre muchas en mi sociedad, y mis intereses no son más importantes, desde el punto de vista del conjunto, que los intereses similares de los demás en mi sociedad, estoy preparado para ver que, desde un punto de vista aún más amplio, mi sociedad solo es una entre otras, y los intereses de los miembros de mi sociedad no son más importantes, desde este punto de vista más amplio, que los intereses similares de miembros de otras sociedades. El razonamiento ético, una vez que ha comenzado, nos empuja contra nuestros horizontes morales inicialmente limitados, llevándonos hacia un punto de vista más universal.

¿Dónde termina este proceso? Seguir el elemento imparcial en el razonamiento ético a su conclusión lógica significa, primero, aceptar que debemos tener igual consideración por todo ser humano. Al incluir la fraternidad, o la «hermandad del hombre», entre sus ideales junto con la libertad y la igualdad, los líderes de la Revolución francesa expresaron pulcramente el ideal ilustrado de extender a toda la humanidad la consideración que generalmente otorgamos únicamente a nuestros parientes. El ideal de la hermandad de los seres humanos se ha integrado ahora en la retórica oficial, convertir ese ideal en una realidad, sin embargo, es cuestión aparte. No puede haber hermandad cuando algunas naciones se complacen en lujos jamás vistos, mientras otras luchan por evitar el hambre. Por tomar solo un ejemplo bien conocido: dada la extraordinaria cantidad de carne que los americanos consumen, carne procedente de animales alimentados con grano y soja, estos son responsables, por término medio, del consumo de 900 kilos de grano al año. Los hindúes solo usan 200 kilos de grano

al año, porque se alimentan del grano directamente, en lugar de pasar por el intermediario de los animales, un proceso en el que se pierde hasta el 95 por ciento del valor alimentario del grano. ¿Qué clase de hermano desperdiciaría tanta de su comida cuando su prójimo pasa hambre?

El círculo del altruismo se ha ampliado desde la familia y la tribu a la nación y la raza, y estamos comenzando a reconocer que nuestras obligaciones se extienden a todo ser humano. El proceso no debería terminar ahí. En mi libro anterior, Liberación animal, mostré que es tan arbitrario restringir el principio de igual consideración de intereses a nuestra propia especie como lo sería restringirlo a nuestra propia raza. El único punto final justificable para la expansión del altruismo aparecerá en el momento en el que todos aquellos cuyo bienestar pueda verse afectado por nuestras acciones se incluyan en el círculo del altruismo. Esto significa que todos los seres con capacidad para sentir placer o dolor deberían estar incluidos; podemos mejorar su bienestar aumentando sus placeres y disminuyendo sus dolores.

La expansión del círculo moral debería, por tanto, impulsarse hasta que incluya a la mayor parte de animales (digo «la mayor parte» y no «todos» porque llega un punto al movernos atrás en la escala evolutiva —las ostras, quizás, u organismos aún más rudimentarios — en el que se vuelve dudoso que la criatura de la que tratamos sea capaz de sentir nada). Desde un punto de vista imparcial, los placeres y dolores de los animales no humanos no son menos significativos porque los animales no sean miembros de la especie Homo sapiens. Esto no significa que un ser humano y un ratón deban ser siempre tratados igual, o que sus vidas tengan el mismo valor. Los humanos tienen intereses, en ideas, en la educación, en sus planes futuros, de los que los ratones no son capaces. Solo cuando comparamos intereses similares —de los que el interés en evitar el dolor es el ejemplo más importante—, el principio de igual consideración de intereses exige que otorguemos igual consideración a los intereses de humano y ratón.

La expansión del círculo moral a los animales no humanos tan solo está iniciándose. Aún tiene que conseguir aceptación verbal e intelectual, no digamos ya practicarse de forma general. Y, sin

embargo, el movimiento ecologista ha subrayado que no somos la única especie en este planeta, y no deberíamos valorarlo todo por su utilidad para los seres humanos; y los defensores de los derechos de los animales están reemplazando poco a poco a las anticuadas organizaciones de bienestar animal que se preocupaban mucho por las mascotas domésticas, pero no demasiado por los animales que provocan una menor conexión emocional en nosotros. En los departamentos de filosofía por todo el mundo angloparlante, la condición moral de los animales se ha convertido en un controvertido campo de debate, y el número de los que reclaman un cambio en nuestra actitud actual hacia los animales está creciendo. La idea de la igual consideración para los animales les parece extraña a muchos, pero quizás no parezca más extraña que la idea de igual consideración para las personas de raza negra hace trescientos años. Estamos siendo testigos de los primeros destellos de una trascendental nueva etapa de nuestro pensamiento moral.

¿Será esta nueva etapa también la etapa final en la expansión de la ética? ¿O llegaremos en algún momento también más allá de los animales, para abarcar a las plantas, quizás incluso a montañas, rocas y corrientes? Dado que el pensamiento progresista de hoy a menudo resulta ser el rígido conservadurismo del mañana —contémplese el sesgo masculino claramente visible hoy en la apelación del siglo xviii a una «hermandad»—, sería imprudente afirmar con demasiada firmeza que con la inclusión de los animales no humanos habremos llegado al final tan lejos como exige un razonamiento imparcial. Reclamaciones más allá de la vida animal se han formulado, como parte de una reacción general a una ética preocupada únicamente por el bienestar de los seres humanos. Albert Schweitzer propuso una ética de la «reverencia por la vida» que incluía de forma específica la vida de las plantas: «Un hombre es auténticamente ético», escribió,

solo cuando obedece la restricción puesta en él de ayudar a toda vida a la que pueda prestar socorro, y cuando se desvive por evitar dañar a cualquier ser vivo. No pregunta cuánta simpatía merece tal o cual vida como valiosa en sí misma, ni cuánto es capaz de sentir. Para él la vida es sagrada.

Las ideas del pionero ecologista Aldo Leopold son incluso más relevantes aquí, dado que Leopold creía que la ética se amplía muy de la misma manera en la que yo he argumentado que evoluciona, pero veía esta expansión continuar más allá de la vida consciente. He aquí un pasaje del Un año en Sand County de Leopold:

Cuando Odiseo, similar a los dioses, volvió de las guerras de Troya, colgó, todas de una misma cuerda, a doce esclavas jóvenes de su casa de las que sospechaba una mala conducta durante su ausencia.

Este ahorcamiento no daba lugar a preguntarse si era apropiado. Las jóvenes eran propiedades. Disponer de las propiedades era entonces, como ahora, una cuestión de conveniencia, no de bien y mal.

Los conceptos de bien y mal no faltaban en la Grecia de Odiseo, contémplese la fidelidad de su mujer a través de los largos años antes de que al final sus galeras de negra proa hendieran los mares, oscuros como vino, hasta el hogar. La estructura ética de aquellos días protegía a las esposas, pero aún no se había extendido a la propiedad de los humanos. Durante los tres mil años que han pasado desde entonces, los criterios éticos se han extendido a muchos campos de conducta, con la correspondiente merma en lo que se juzga solo por su conveniencia...

No hay hasta el momento ningún tratamiento ético de la relación del hombre con la tierra y los animales y plantas que crecen en ellas. La tierra, como las jóvenes esclavas de Odiseo, es aún una propiedad. La relación con la tierra es aún estrictamente económica, implica privilegios, pero no obligaciones.

La extensión de la ética a este tercer elemento del medio humano es, si he juzgado bien las pruebas, una posibilidad evolutiva y una necesidad ecológica. Es el tercer paso de una secuencia. Los dos primeros ya se han dado. Pensadores individuales desde los días de Ezequiel e Isaías han asegurado que el saqueo de la tierra no es solo inconveniente, sino reprobable. La sociedad, sin embargo, no ha

afirmado aún tal creencia.

Es fácil simpatizar con la preocupación de Schweitzer y Leopold por todo ser vivo. Una vez que se ha aceptado la expansión de la ética a toda criatura dotada de conciencia, tan solo representa un pequeño paso extender esta expansión hasta que abarque a plantas e incluso objetos naturales inanimados como la tierra, las corrientes y las montañas.

Aun así, creo que la frontera de la conciencia, por la que entiendo la habilidad para sentir, sufrir por algo o disfrutar alguna cosa, no es un límite moralmente arbitrario de la forma en la que los límites de raza o especie lo son. Existe auténtica dificultad en comprender cómo cortar un árbol puede importarle al árbol si el árbol no puede sentir nada. Lo mismo podría decirse de perforar una montaña. Ciertamente, imaginarme a mí mismo en la posición del árbol o la montaña no me ayudaría a ver por qué su destrucción está mal, dado que tales imaginaciones arrojan a un perfecto vacío. A menudo resultará malo reducir una montaña a gravilla por la pérdida de valores estéticos o recreativos, o porque privará a miles de animales de su hábitat, pero ¿puede ser malo por sí mismo, separado de sus efectos sobre las criaturas capaces de sufrir y disfrutar?

Quizás mi incomprensión solo prueba que yo, como los humanos anteriores, soy incapaz de romper con los limitados puntos de vista de mi propio tiempo. Pero hay un sentido en el que el límite de la conciencia no es un límite en absoluto, ya que emplear la prueba de imaginarnos en la posición de aquellos que se vean afectados por nuestras acciones nos muestra que en el caso de los seres no conscientes no hay nada en absoluto que tener en cuenta. No necesitamos excluir deliberadamente las cosas no conscientes del alcance del principio de igual consideración de los intereses: sencillamente incluirlos en su alcance nos lleva a idéntico resultado que excluirlos, dado que no tienen preferencias que considerar, y por tanto tampoco intereses, rigurosamente hablando. Sea cual sea la consideración que otorguemos a algo que no tiene intereses, aún nos quedamos sin nada que considerar. Por esta razón, creo que, si la ética crece hasta tener en cuenta los intereses de todas las

criaturas conscientes, la expansión de nuestros horizontes morales habrá por fin completado su largo y errático curso.

Capítulo 5

Razón y genes

El hombre es un animal dotado de razón.

Séneca

,

Ad lucilium

El hombre es un animal racional que siempre pierde los estribos cuando se le solicita que actúe de acuerdo con los dictados de la razón.

Oscar Wilde

,

El crítico como artista

El capítulo anterior concluía con un noble cierre. Ahora debemos descender de vuelta a la tierra. Somos capaces de razonar, pero también somos producto de la presión selectiva en los genes. Debemos nuestra existencia a la habilidad de nuestros ancestros para perseguir sus propios intereses y los intereses de sus parientes ¿Podemos realmente esperar que seres que han evolucionado de esta manera abandonen sus estrechos intereses y adopten el punto de vista universal de la pura razón?

En 1739 el Tratado de la naturaleza humana de David Hume cuestionó el punto de vista común de que nuestra razón y nuestros deseos se encontraban en continua pugna. Hume declaró que la razón no puede entrar en conflicto con el deseo, porque la razón no puede hacer más que dar dirección a los deseos que ya existen, es impotente contra nuestros deseos ya existentes y no puede hacer surgir nuevos deseos. Lo que podamos concebir como conflicto entre razón y pasión, como la elección entre un amante romántico pero indigno y un matrimonio menos excitante pero más profundamente satisfactorio, es realmente un conflicto entre deseos intensos pero poco duraderos y otros más reposados pero más duraderos. La razón puede ayudarnos a averiguar las consecuencias de nuestra elección, pero no puede decirnos qué deseamos más. «La razón es y solo debe ser», escribió Hume, «esclava de las pasiones».

La afirmación de Hume se deduce de su visión de la naturaleza de la razón más que de que una especulación que se siga de la observación o la ciencia, pero se reconoce en ella la antecesora del punto de vista que adoptan algunos sociobiólogos sobre el comportamiento humano. «La razón es y solo debe ser», reescribirían a Hume, «esclava de nuestros genes». Sobre esta base descartarían como una fantasía filosófica la idea de que la razón nos dirija a un punto de vista universal.

Tampoco son los sociobiólogos los únicos que se mostrarían escépticos con la conclusión del anterior capítulo. En un capítulo anterior señalé que prácticamente nadie otorga tanta consideración a los intereses de extraños como a los suyos propios o a los de sus familias. Y sin embargo la mayor parte de nosotros somos capaces de razonar. Al decidir cómo perseguimos nuestros propios intereses y los de nuestras familias, razonamos bastante. ¿No nos muestra esto que la razón opera para perseguir nuestros deseos egoístas, no para llevarnos a consideraciones más amplias? ¿No es la razón incapaz de alterar nuestras preocupaciones fundamentalmente egoístas?

Egoísmo

Desde que ha habido filósofos, y sin duda con anterioridad, algunos han pensado que todo lo que alguien hace es, en última instancia, egoísta. Los filósofos llaman a esta perspectiva «egoísmo psicológico» porque afirma, como una cuestión de hecho psicológica, que las personas se comportan de forma egoísta. Casi todos los filósofos rechazan hoy en día esta doctrina. Señalan que aquellos que la defienden deben elegir entre una de dos posibles interpretaciones del término «egoísta». En la primera interpretación, ser egoísta consiste en no tener en cuenta el interés de nadie más, excepto cuando al hacerlo se pueda conseguir más de lo que uno desea para sí. Esto es más o menos lo que queremos decir cuando decimos que alguien es egoísta, pero es poco creíble que todo el mundo sea siempre egoísta en este sentido. Hay ejemplos de personas que han hecho cosas por otras sin ninguna perspectiva de recompensa, que van desde patriotas que mueren por su país a voluntarios que donan un poco de su sangre para ayudar a extraños. Así que los egoístas psicológicos a menudo adoptan una concepción más amplia del comportamiento «egoísta». Afirman que si los patriotas se prestan voluntarios para misiones suicidas, esto debe mostrarnos que quieren morir por su país más de lo que quieren seguir viviendo, y si los donantes de sangre lo hacen sin exigir pago para los extraños, debe ser porque obtienen satisfacción al ayudar a extraños. En esta segunda interpretación de «egoísta», es mucho más difícil refutar la afirmación de que todo el mundo actúa siempre de forma egoísta, pero ahora la afirmación ha transformado su significado tan radicalmente que ya no es el audaz desafío a las teorías más idealistas de la naturaleza humana que parecía ser en un principio. Esta versión redefinida del egoísmo psicológico es bastante compatible con distinguir entre comportamiento que es egoísta en el sentido ordinario del término y comportamiento que es «egoísta» solo en el sentido peculiar en el que la persona que prefiere ayudar a los demás antes que verlos sufrir es egoísta. Este segundo sentido de «egoísta» es tan amplio que no cumple ninguna función en absoluto. Si todo comportamiento es, en este sentido,

egoísta, pero algunos lo son en el más restringido primer sentido, se alcanzará mayor claridad restringiendo el término a su uso más restringido, que tiene la ventaja de permitir contrastar algunos tipos de comportamiento con otros.

Aunque esta refutación del egoísmo psicológico se ha presentado a menudo, y es, creo, completamente sólida, la doctrina se empeña en no morir. Ha resurgido en los escritos de los sociobiólogos, lo que es irónico, ya que la sociobiología, entendida de forma apropiada, nos provee de una clara razón para rechazar el egoísmo psicológico.

Las teorías evolutivas de los sociobiólogos muestran que los seres que considerasen únicamente sus propios intereses dejarían menos descendencia que los seres que también considerasen los intereses de sus parientes. Así que hay buenas razones para creer que no todos actuamos solamente por nuestros propios intereses. Los genes que fomenten comportamientos estrictamente egoístas en animales concretos tendrían menos probabilidades de sobrevivir que los genes que no lo hagan.

Una aproximación sociobiológica puede ir más allá en su oposición al egoísmo psicológico. Como vimos en el capítulo 2, la existencia de situaciones del dilema del prisionero en la vida real deja a los egoístas en desventaja en situaciones en las que la cooperación sea ventajosa. En estas situaciones a dos auténticos altruistas les irá mejor que a dos egoístas, y un solo egoísta no saldrá tan bien parado como un altruista si su egoísmo es perceptible para los demás. Así que, al menos en la esfera de las relaciones personales, el auténtico altruismo podría haber surgido en coherencia con la teoría de la evolución.

A pesar de esto, los sociobiólogos a menudo suenan como egoístas psicológicos. En El gen egoísta, Richard Dawkins escribe: «Si se considera la forma en que esta opera, se puede deducir que cualquier ser que haya evolucionado por selección natural será egoísta». Edward Wilson nos dice: «Cuando el altruismo se concibe como un mecanismo por el que el ADN se multiplica a través de una red de parientes, se convierte espiritualmente en tan solo un mecanismo adaptativo darwiniano más». Si esto siquiera es egoísmo, es una forma extraña del mismo. Para los sociobiólogos, un ser actúa de forma altruista si mejora la adaptación de otro con

algún coste para la suya, y de forma egoísta si mejora su adaptación con algún coste para la de otros. Esto se parece al uso común, hasta que nos damos cuenta de que por «adaptación» los sociobiólogos no quieren decir, como podríamos imaginar en un principio, la capacidad para la supervivencia del individuo en cuestión, sino que lo emplean como una medida del número de descendencia viable. He aquí la peculiaridad de la idea sociobiológica del egoísmo. Mary Midgley señala en Bestia y hombre que, si describimos a una persona diciendo que no piensa en nada más que en los descendientes que tenga en cinco siglos, estaríamos más dispuestos a pensar que está loca que que sea egoísta. Midgley tiene razón, pero el sentido que los sociobiólogos dan a «egoísta» es aún más extraño, dado que implica que una persona es egoísta si actúa de manera que de hecho maximice el número de sus descendientes en cinco siglos, ¡incluso si todo el tiempo estuviera pensando solo en el bienestar de los demás! En las obras de los sociobiólogos, «egoísta» y «altruista» no tienen nada que ver con la motivación, solo se refieren a las consecuencias reales del comportamiento del individuo, esté o no el individuo motivado por dichas consecuencias, o incluso sea consciente de ellas o no. Esto es por lo que Dawkins puede escribir acerca de «un gen egoísta» y Wilson de un parásito altruista. Utilizar esos términos de esa manera hace que la genética y el estudio de los parásitos sean más fáciles de comprender, pero transferir ese uso a las discusiones del comportamiento humano sin señalar que los genes «egoístas» son completamente compatibles con motivaciones completamente libres de egoísmo presentes en las personas que son sus portadoras podría llamarnos a engaño fácilmente.

Así que la sociobiología, correctamente entendida, no apoya la conclusión de que todos seamos irremisiblemente egoístas, al menos no en ningún sentido habitual del término. ¿Sugiere, sin embargo, que estemos limitados en nuestro altruismo a nuestras familias, o a aquellos que nos ayudarán cuando lo necesitemos, o como mucho a aquellos que pertenecen a nuestro grupo inmediato? Wilson parece pensar así: explica el trabajo de la madre Teresa cuidando a los pobres y enfermos de Calcuta refiriéndose a su creencia en el cristianismo, y su doctrina de la recompensa en la otra vida. Garrett Hardin, también desde un punto de vista biológico, afirma que el altruismo solo existe «a pequeña escala, a corto plazo, en ciertas

circunstancias y en el seno de grupos pequeños e íntimos». Dawkins señala: «Por mucho que queramos creer lo contrario, el amor universal y el bienestar de la especie en su conjunto son conceptos que sencillamente no tienen sentido evolutivo».

Si estas afirmaciones pretenden negar la posibilidad de un altruismo universal, van más allá de lo que las teorías sociobiológicas pueden justificar (como veremos, Dawkins, al menos, podría no tener la intención de negar esta posibilidad). Como individuos, hacemos muchas cosas que no tienen sentido evolutivo. Tomemos el sexo por ejemplo. La fuerza y prevalencia entre los seres humanos del deseo sexual es sin duda debida a la evolución. Los humanos con poco deseo sexual tendrían menos probabilidades de traspasar sus genes a la siguiente generación. La función evolutiva central de este deseo es la reproducción. Que los humanos tengan relaciones sexuales incluso cuando las mujeres no son fértiles sugiere que el sexo tiene también otras funciones evolutivas, posiblemente conectadas con la conveniencia de relaciones largas que permitan cuidar de los hijos durante su largo periodo de dependencia, pero eso no va en contra de que la función evolutiva principal del deseo sexual sea la reproducción. Y aun con eso, millones de seres humanos tienen mucho cuidado de que su actividad sexual no resulte en reproducción. Esto no es, en general, porque estén siguiendo la estrategia evolutiva de poner grandes cuidados en un pequeño número de hijos para asegurarse de que sobrevivan y se reproduzcan. Las personas acaudaladas que fácilmente podrían criar diez hijos pocas veces lo hacen. Algunas eligen no tener hijos en absoluto.

El uso de anticonceptivos por personas que podrían criar más hijos hasta la edad adulta con éxito puede no tener «sentido evolutivo», pero es una práctica que no muestra signos de ir a desaparecer (no se diga que tiene sentido evolutivo porque la explosión de población lo hace necesario para la supervivencia de la especie, esto asume la concepción errónea de la selección al nivel de la especie, no del gen). La lección que debe extraerse de esta proliferación de los anticonceptivos es que los seres racionales no se limitan a hacer lo que tiene sentido evolutivo, cuestión que los sociobiólogos en general admiten, pero a la que otorgan poca consideración en sus especulaciones siguientes. El crecimiento de las modernas técnicas

anticonceptivas es un ejemplo espléndido del uso de la razón para superar las consecuencias usuales de nuestro comportamiento evolucionado. Nos muestra que la razón puede dominar nuestros genes.

Dos objeciones a esta conclusión deben considerarse. La primera es que, si el uso de anticonceptivos es contrario a los principios evolutivos, acabará eliminándose a largo plazo. La gente que no usa anticonceptivos llegará en algún momento a superar, y finalmente a reemplazar por completo, a la gente que los usa. Esta lúgubre profecía se basa en la inaceptable suposición de que las decisiones de los individuos de usar o no usar anticonceptivos están en su mayoría determinadas genéticamente. Parece mucho más probable que la formación y educación desempeñen un papel principal. Hay razones por las que la gente usa anticonceptivos, y en las circunstancias adecuadas cualquiera capaz del mínimo nivel de pensamiento podría llegar a considerar los anticonceptivos como una buena idea. Dado que hay buenas razones evolutivas por las que es poco probable que una capacidad mínima para el razonamiento sea eliminada de la especie humana mediante la reproducción selectiva, es poco probable que el uso de anticonceptivos se elimine.

La segunda objeción es más profunda. Consiste en que el razonamiento empleado en desarrollar y usar anticonceptivos no es un dominio de nuestros genes, dado que se dirige por completo a permitirnos satisfacer nuestro deseo genéticamente codificado por las relaciones sexuales. Ciertamente, continúa esta objeción, en el caso del sexo, podemos dividir la satisfacción del deseo de su función evolutiva original, pero eso es tan solo porque, en el caso del sexo, la evolución funciona indirectamente. Implanta en nosotros un deseo sexual que está separado del deseo de tener hijos. Hemos aprendido a tener uno sin el otro. Pero esto no tiene relación con la habilidad de la razón por sí sola para dominar nuestros genes, y, en particular, no muestra que la razón pueda superar la tendencia genética a limitar nuestros comportamientos altruistas a familiares o algún otro círculo cercano, dado que este es un caso en el que la evolución trabaja más directamente, causando que deseemos el bienestar de nuestra familia y congéneres de forma mucho más intensa que deseamos el bienestar de los extraños.

Esta segunda objeción nos indica que debemos ser precavidos. No deberíamos tomar nuestro éxito en contrarrestar la manera en la que la evolución fomenta la reproducción como un indicador de que podemos superar fácilmente los límites que la evolución impone al altruismo. Quizás los impulsos fruto de la evolución solo puedan ser superados cuando tengamos otros impulsos también fruto de la evolución sobre los que construir, quizás no. Para explicar la importancia de entender nuestra biología, Dawkins escribe: «Comprendamos qué se proponen nuestros genes egoístas, pues entonces tendremos al menos la oportunidad de modificar sus designios, algo a lo que ninguna otra especie ha aspirado jamás». Esto recuerda a la idea de T. H. Huxley de que el progreso ético depende de combatir el proceso de la evolución. Hasta qué punto pueda hacerse esto no lo sabemos, aunque sepamos más de ello de lo que sabía Huxley. Lo que puede decirse sobre el egoísmo humano es que no hay razón para creer que hagamos siempre aquello que nos venga mejor, tanto si tomamos este término en el sentido habitual de obtener más de lo que queremos para nosotros como en el sentido ampliado biológico de aumentar la supervivencia de nuestros genes. Podemos, por tanto, continuar con la consideración de la posibilidad de un altruismo basado en la razón, con una mente abierta.

Generosidad

En Inglaterra, la sangre que se necesita para propósitos médicos proviene exclusivamente de personas que la donan voluntariamente al servicio nacional de transfusiones de sangre. Estos donantes no tienen retribución. No obtienen tratamiento preferente cuando ellos mismos necesitan sangre, dado que el Servicio Nacional de Salud suministra sangre a todos aquellos que la necesiten en Inglaterra. Tampoco los donantes pueden obtener recompensa, o siquiera una sonrisa agradecida, de los pacientes cuyas vidas salva su donación. Los donantes nunca saben quién recibe su sangre, y los pacientes nunca saben quién donó la sangre que reciben.

El sentido común nos dice que la gente que dona sangre lo hace por ayudar a los demás, no por ningún beneficio oculto para sí mismos. Richard Titmuss preguntó a miles de donantes por qué donaron por primera vez, y la respuesta reflejaba esta intuición de sentido común: menos del 2 por ciento ofrecía explicaciones que sonaran a interés propio, por ejemplo que donar sangre fuera sano. Aun teniendo en consideración una cierta tendencia natural a exagerar hasta qué punto estamos motivados de forma altruista, sigue pareciendo ineludible la conclusión de que este sistema de abastecimiento de sangre depende de donantes altruistas. Tampoco podemos desechar estas donaciones como eventos aislados y caprichosos.

El servicio nacional de transfusiones de sangre británico no es el único, sistemas parecidos existen en Australia, Holanda y algunos otros países. Estos sistemas son refutaciones funcionales de la pretensión de que el altruismo solo existe entre familiares, dentro de pequeños grupos, o donde merezca la pena debido al fomento del altruismo recíproco. Hay más casos de comportamientos igualmente altruistas, aunque la falta de contacto entre donantes y receptores hace de este un caso excepcionalmente claro. De cualquier forma, basta una práctica muy extendida que implique a personas ayudando a otras sin expectativas de recompensa. El

auténtico altruismo no recíproco y dirigido a extraños sí que ocurre.

¿Cuáles son las implicaciones de la existencia de este altruismo para las teorías de la naturaleza humana que hemos ido considerando? Cualquier teoría que implique que el altruismo no recíproco para con los extraños no puede ocurrir debe estar equivocada. ¿Significa esto que las teorías evolutivas sobre el origen del altruismo que hemos discutido en el primer capítulo del libro deben ser falsas? Podría parecer que así es, dado que estas teorías explicaban el surgimiento del altruismo familiar, altruismo recíproco y posiblemente de forma parcial el altruismo grupal, pero no podrían explicar el altruismo con extraños que no pudieran devolver el favor. Pero recordemos el argumento del capítulo anterior en el que sugerí que los impulsos altruistas que se limitaron una vez a la familia y al propio grupo podrían extenderse a un círculo cada vez más amplio por parte de criaturas racionales que pudieran comprender que ellas y sus familias son un grupo más entre otros, y desde un punto de vista imparcial no más importantes que ellos. Las teorías biológicas de la evolución del altruismo a través de la selección familiar, la reciprocidad y la selección grupal pueden compatibilizarse con la existencia de un altruismo no recíproco para con los extraños si pueden acomodar este tipo de extensión del círculo del altruismo.

Por supuesto, esta explicación de la ampliación del círculo del altruismo no es la única posible. En los inicios del siglo pasado, Edvard Westermarck destacó la tendencia del círculo de la moralidad a ampliarse, pero lo atribuyó no a nuestra capacidad para razonar, sino a una expansión de los sentimientos altruistas que consideraba el fundamento de toda moralidad. Señalaba el tamaño en aumento de nuestra comunidad, desde el pueblo a la nación, y hasta el mundo al completo, como un factor en la ruptura de los estrechos límites a nuestras preocupaciones y simpatías.

¿Deberíamos aceptar la explicación que he ofrecido más que la de una idea como la de Westermarck? No tenemos que elegir una o la otra, podemos aceptar ambas explicaciones. La expansión de la comunidad debe haber desempeñado un papel en la expansión del altruismo. Una vez que un grupo comienza a interactuar con otro, quizá cazando o recolectando comida juntos, o intercambiando

mercancías, las ventajas del altruismo recíproco empiezan a desempeñar su papel entre los grupos como lo habían hecho en cada grupo. Así que las nociones de gratitud, justicia y de no dañar a quienes no nos hacen daño pueden extenderse más allá del grupo. La probabilidad de esta explicación de la expansión del círculo de la moralidad no es razón, sin embargo, para excluir el papel de la razón. Independientemente de esto, es creíble que la razón deba llevarnos a una comprensión de la ética más y más universal. Es aceptable, como ya he defendido, a la vista de la naturaleza de la razón y la manera en la que se extiende lógicamente más allá de los límites estrechos. Es también creíble a la luz de lo que sabemos sobre el desarrollo del pensamiento ético en una amplia variedad de culturas.

La idea de un patrón imparcial para la ética ha sido expresada por los pensadores más destacados de las principales tradiciones éticas y religiosas. En el judaísmo la ley es amar a tu vecino como a ti mismo, ley que Jesús elevó a la condición de ser uno de los dos mandamientos principales. Más o menos al mismo tiempo, el rabino Hillel dijo: «Lo que sea odioso para ti no se lo hagas a tu prójimo. Esta es toda la ley, lo demás es su comentario». Jesús también lo dijo de otra manera: «Todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos». Cuando a Confucio se le preguntó por una sola palabra que pudiera servir como regla práctica para toda una vida, respondió: «¿No sería la reciprocidad? Lo que no desees que te hagan a ti no se lo hagas a los demás». En el pensamiento hindú nos encontramos la siguiente afirmación del Mahabharata:

No dejes que ningún hombre haga a otro lo que encuentre repugnante para sí mismo, esto es el total de la justicia, el resto depende de la inclinación. Para rechazar, para conceder, en lo que respecta al placer y el dolor, lo que puede acordarse y lo que no, un hombre descubre la regla apropiada cuando considera el caso como si fuera el suyo propio.

Entre los filósofos estoicos del Imperio romano, Marco Aurelio

argumentaba que nuestra razón común nos hace a todos conciudadanos, y Séneca afirmaba que el hombre sabio tendrá mucho mayor afecto a la comunidad de todos los seres racionales que a cualquier comunidad concreta en la que haya sido situado por el accidente de su nacimiento.

No parece necesario seguir el progreso de esta idea hasta nuestros días, donde se ha convertido en tan crucial para la instrucción moral popular como para las obras éticas de un amplio espectro de filósofos contemporáneos. Que la idea de tratar a los demás como uno mismo desearía ser tratado deba ser repetida a menudo no es sorprendente, lo que es sorprendente es la manera en la que la idea aparece de forma independiente en tradiciones éticas y culturales bastante diferentes y se capta, en cada caso, como algo fundamental para la vida ética, un fundamento del que puede derivarse todo lo demás. O más bien: esto sería sorprendente si la razón no tuviera ningún papel en la ética. Si la ética fuera sencillamente el producto de nuestras tendencias adquiridas en la evolución de ayuda a nuestros familiares, a aquellos que nos ayudan y quizás a nuestro propio pequeño grupo, el hecho de que los preceptores éticos hayan hecho hincapié, de forma independiente y una y otra vez, en un patrón de conducta cada vez más elevado y amplio sería desconcertante (nótese que la reciprocidad que estos pensadores éticos defendían no es la que el «altruismo recíproco» de los sociobiólogos nos llevaría a esperar, no es una recomendación de que hagamos a los demás lo que nos hayan hecho a nosotros, sino de que hagamos a los demás lo que desearíamos que nos hicieran a nosotros. Tampoco se menciona nada de hacerlo solo si es probable que hagan lo mismo). Una vez que se admite que la razón tiene un papel que desempeñar en la ética, sin embargo, no hay nada sorprendente en el hecho de que, a pesar de inmensas diferencias culturales, pensadores sobresalientes de diferentes periodos y lugares hayan extrapolado más allá de las formas más limitadas de altruismo hasta lo que es esencialmente el mismo principio fundamental de una ética imparcial.

A las pruebas históricas e interculturales de la asociación entre el razonamiento y la expansión del círculo de la moralidad podemos añadir una teoría que sugiere que el mismo proceso ocurre al nivel del individuo, en la maduración de los niños. Lawrence Kohlberg,

siguiendo las teorías psicológicas del desarrollo postuladas por Jean Piaget, afirmó que los niños atraviesan una secuencia definida de etapas de pensamiento moral a medida que se desarrollan. En términos generales, la secuencia va de un nivel egoísta en el que la moralidad es vista como una cuestión de recompensas y castigos, pasando por un segundo nivel de lealtad a los patrones del grupo, hasta un tercer nivel en el que se busca un fundamento de los principios morales que sea independiente tanto del interés propio como de los patrones de grupo. Kohlberg cree que hay un orden lógico en esta progresión, en la que cada nivel tiene una estructura lógica más compleja que el anterior. Así ciertas habilidades de razonamiento —por ejemplo, la habilidad de imaginarse uno mismo en la posición de otro— son necesarias para llegar a un nivel superior. Kohlberg no pretende que la habilidad para razonar bien sea una condición suficiente para llegar al nivel moral más alto, pero sí es una condición necesaria. También afirma que hay una conexión demostrable entre el razonamiento moral y la acción moral. Todas estas afirmaciones están de acuerdo con el argumento para considerar a la razón como el factor principal en la extensión del altruismo más allá de sus límites biológicamente predecibles.

Estudios independientes apoyan parcialmente las conclusiones de Kohlberg. Se ha demostrado que los niños mayores tienen más probabilidades de ser generosos que los más jóvenes, y dentro de un rango de edad concreto, los niños que tienen mejores resultados en pruebas de capacidad para ponerse en el lugar del otro son más generosos que los niños que no tienen tan buenos resultados. Existe evidencia que favorece la pretensión de Kohlberg de que ser capaz de razonar bien es una condición necesaria, pero no suficiente, para estar en una de las etapas morales superiores en las que se dispensa una mayor atención a los intereses de los demás. También hay datos que relacionan el razonamiento moral con el comportamiento moral, por ejemplo los niños que han cometido delitos menores tienden a tener peores valoraciones en la escala de razonamiento moral de Kohlberg que otros niños, mientras que se ha mostrado que los niños que obtienen buenos resultados en los test de juicio moral diseñados por Piaget tienen mayor probabilidad de compartir sus caramelos o ayudar a otros niños con tareas difíciles.

Sin embargo, los datos no son claros. Algunos estudios no han

encontrado correlación entre la habilidad para el razonamiento y el nivel moral, o entre el nivel moral y las acciones altruistas. Lo que es más, los datos del propio Kohlberg están abiertos a serias objeciones: por ejemplo, su sistema de puntuar a niños en etapas de mayor o menor desarrollo moral podría tener ya en sí un sesgo que favorecería a aquellos con mejores habilidades verbales o de razonamiento. La teoría de Kohlberg se alinea con la visión general del papel de la razón en la ética que yo defiendo, pero en este punto es más una interesante especulación que un hecho establecido.

Otro argumento a favor de la perspectiva de que la razón ha ayudado a expandir las fronteras del altruismo es que bajo esta hipótesis es posible dar una respuesta convincente a esta pregunta: ¿por qué la evolución no ha eliminado el auténtico altruismo no recíproco hacia los extraños? Cuando el altruismo hacia los extraños apareció, ¿por qué los que tuvieron esta idea no cayeron en la lucha por la supervivencia, llevándose su altruismo extendido con ellos?

Este es el familiar rompecabezas del altruismo que los sociobiólogos se han propuesto responder; pero solo lo han resuelto para el altruismo hacia los familiares o hacia aquellos que pueden devolvernos el favor. Si afirmamos, como lo hacía Westermarck, que la expansión de la esfera del altruismo ha sido solo el resultado de una expansión del sentimiento de generosidad, la existencia de auténtico altruismo no recíproco hacia los extraños permanece en las tinieblas. La evolución debería haber eliminado rasgos tan poco ventajosos como un generoso sentimiento amplio de benevolencia. Si, sin embargo, decimos que la expansión de la esfera del altruismo es el resultado de la capacidad humana para razonar, surge una solución posible para el misterio. Dado que la capacidad para razonar no es algo que sea probable que elimine la evolución, encontrando comida, evitando el peligro, en todas las áreas de la vida, aquellos que razonan bien tienen una ventaja inmensa sobre seres parecidos que sean menos capaces de razonar. Así que podemos esperar que la evolución favorezca de forma marcada un alto nivel de habilidad de razonamiento (sabemos que el cerebro humano creció a una velocidad considerable). Por consiguiente, si la capacidad de razonamiento trae nuevo aprecio por los argumentos a favor de extender a los extraños la preocupación que sentimos por nuestra familia y amigos, la evolución no eliminaría

este aprecio racional del fundamento de la ética. El precio sería demasiado alto. Las ventajas evolutivas de la capacidad para razonar superan a las desventajas de las ocasionales acciones que beneficien a los extraños con algún coste para nosotros. Así que, aunque la persistencia del auténtico altruismo sería inexplicable si se basara solo en los sentimientos, se hace mucho más fácil de entender si no es el sentimiento, sino la razón la principal responsable de ella.

Por supuesto, esto supone que existe una fuerte correlación entre llegar a ser consciente de la validez de las razones para extender nuestra preocupación más allá del estrecho círculo de amigos y conocidos y la capacidad de razonar a un alto nivel. Si tal vínculo pudiera romperse fácilmente, las presiones evolutivas lo habrían hecho. La imagen del razonamiento desarrollada en el capítulo 4 sugiere, por otro lado, que la habilidad de razonar y la habilidad para ver las razones a favor de preocupaciones morales más amplias son esencialmente una y la misma. De la misma manera que cualquier persona que pueda razonar adecuadamente puede, como Hobbes, seguir la demostración de Euclides de los teoremas de la geometría, también cualquiera capaz de razonar puede entender el punto de vista objetivo según el cual sus intereses no son más importantes que los intereses similares de cualquier otro. Como brillantemente lo presenta Humphrey Bogart en la gran fábula moral moderna Casablanca: «Y no valgo mucho, pero es fácil comprender que los problemas de tres pequeños seres no cuentan nada en este loco mundo».

Ambivalencia

Puede no necesitarse gran cosa para ver que los problemas propios son los problemas de uno entre muchos, pero verlo no es lo mismo que actuar en consonancia con ello. Puedo aceptar que desde un punto de vista objetivo mis intereses no cuentan más que los tuyos, y al mismo tiempo puedo desechar este punto de vista objetivo y dar a mis propios intereses la prioridad que tienen desde mi propio punto de vista subjetivo. En Casablanca, Bogart deja que la mujer que ama se vaya, mostrando que bajo su cínico exterior realmente sí vale mucho, pero ningún espectador se habría sorprendido si Bogart hubiera encontrado las intuiciones del punto de vista objetivo más fáciles de resistir que los encantos de Ingrid Bergman. Mucha gente, para nada falta de habilidad para razonar, nunca o raras veces actúa de acuerdo con el punto de vista objetivo; a menudo o siempre da prioridad a sus propios intereses. Retornando al ejemplo de altruismo presentado anteriormente, aunque muchas personas en Inglaterra donan sangre a extraños, muchos más, un 94 por ciento, para ser precisos, no lo hacen. Sin duda alguna, muchos de los que no donan sangre razonan tan bien o mejor que algunos de los que lo hacen. Es manifiestamente posible encontrar, entre las filas de los tramposos, estafadores y otros criminales, personas que razonan de forma brillante para conseguir sus objetivos egoístas. Estas gentes son capaces de seguir un razonamiento que lleva al altruismo, pero no lo hacen, o, si lo hacen, lo desechan en sus acciones.

Si la gente es capaz de entender las razones en favor de adoptar un punto de vista objetivo, ¿cómo explicamos el hecho de que muchos actúen como si estas razones no existieran? Volvemos aquí a la tesis de Hume con la que empezaba este capítulo, que la razón es la esclava de las pasiones. Si Hume estuviera en lo cierto, no sería sorprendente que pocos actúen de forma altruista con extraños. Solo aquellos que diera la causalidad de que tuvieran deseos altruistas de procurar el bienestar de extraños actuarían de esa manera; por razones evolutivas ya bien familiares, deberíamos esperar que pocos tuvieran tales deseos.

Hume tenía al menos parte de razón. Sola y sin ayuda, la razón no puede dar pie a la acción. Tiene que haber algún deseo, alguna querencia o aversión, algún sentimiento a favor o en contra con el que la razón pueda combinarse para desembocar en acción. Hume tenía razón en considerar a la razón una herramienta para lograr lo que se desea. Cuando las personas desean decididamente perseguir sus propios intereses, o los de sus familias, la razón les sirve solo para conseguir lo que quieren.

Por otro lado, Hume no estaba por completo en lo cierto. Las herramientas tienen formas de influir en el propósito al que se destinan, sobre todo si tal propósito se sigue con algo menos que completa determinación. El automóvil fue diseñado como un medio de transportarse del punto A al punto B. Ahora la gente pasa sus tardes de domingo en una forma de entretenimiento conocida como «dar una vuelta en coche»; viajan una hora o dos y vuelven luego a casa sin haber salido del vehículo. El propósito de la salida fue conducir, no ir a ningún lado. Algo parecido puede pasar con las herramientas del razonamiento.

Construimos coches para viajar y luego descubrimos que disfrutamos de la conducción por sí misma. En el caso del razonamiento ético, comenzamos razonando imparcialmente para justificar nuestra conducta a otros, y luego descubrimos que preferimos actuar de acuerdo con las conclusiones de este razonamiento imparcial. Recuérdese el análisis de Gunnar Myrdal de las actitudes hacia la desigualdad racial entre los americanos blancos: lo que Myrdal describe como «el sentimiento de necesidad de consistencia lógica dentro de la jerarquía de evaluaciones morales» puede ser un sentimiento, pero es un sentimiento que surge de nuestra capacidad para razonar, del que nuestra capacidad para reconocer la inconsistencia es una parte. El reconocimiento de la inconsistencia aparece primero, y el sentimiento de que debería evitarse se sigue de él.

Que los seres humanos no estamos cómodos con las inconsistencias es fácil de ver, y se puede explicar haciendo referencia al papel decisivo que ha desempeñado nuestra capacidad para comportarnos racionalmente en nuestra evolución. Los psicólogos utilizan la impresionante etiqueta «disonancia cognitiva» para este fenómeno.

Leon Festinger, en su Teoría de la disonancia cognitiva, lo resume de esta manera:

Abreviando, propongo que la disonancia, esto es, la existencia de relaciones en conflicto entre cogniciones, es un factor motivacional en sí mismo. Por el término cognición... entiendo cualquier conocimiento, opinión o creencia sobre el medio, sobre uno mismo o sobre la propia conducta. La disonancia cognitiva puede verse como una condición anterior que conduce a actividades orientadas a la reducción de la disonancia de la misma manera que el hambre conduce a actividades orientadas a la reducción del hambre.

Lo que, traducido, significa que, si sentimos que existe una inconsistencia en nuestras creencias, o entre nuestras creencias y nuestras acciones, trataremos de hacer algo que elimine esa sensación de inconsistencia, de la misma manera que cuando estamos hambrientos trataremos de hacer algo que elimine nuestra hambre. Hay, como recogió Myrdal y también señaló Festinger, varias formas de eliminar la sensación de inconsistencia, de las cuales convertir nuestras creencias y acciones en tanto ciertas como coherentes es tan solo una más. Podemos, por ejemplo, aceptar una creencia por lo demás inverosímil que permita reconciliar nuestras creencias en conflicto, o podemos abandonar todo interés en el área en el que ocurre la inconsistencia. Los seres humanos no somos las criaturas perfectamente racionales que seríamos si buscáramos siempre la verdad y la consistencia. Aun así, si podemos estar motivados por un deseo de eliminar inconsistencias entre nuestras creencias y acciones, la razón no es meramente una esclava. Podemos utilizar la razón para permitirnos satisfacer nuestras necesidades, pero la razón desarrolla después su propia fuerza de motivación.

Que personas concretas con la capacidad de adoptar un punto de vista objetivo de hecho tengan en cuenta este punto de vista a la hora de actuar dependerá de la fuerza de su deseo de evitar inconsistencias entre la manera en la que razonan en público y su forma de actuar. La fuerza de un deseo es una cuestión relativa,

dependiente de la fuerza de los deseos que nos impulsen en direcciones distintas. Nuestro deseo de perseguir nuestros propios intereses y los de nuestros familiares inmediatos es biológicamente más antiguo que nuestro deseo de evitar inconsistencias, ya que nuestros ancestros debían sobrevivir, y ayudar a su descendencia a sobrevivir, mucho antes de haber evolucionado hasta el punto en que pudieran tener creencias inconsistentes. Los deseos más antiguos pueden entrar en conflicto con los nuevos, y a menudo los más antiguos se mostrarán más fuertes. Hay un sentido de la palabra «racional» según el cual somos racionales si actuamos para conseguir lo que, bien considerado, deseamos más. En este sentido del término, la gente puede ser perfectamente racional y aun así perfectamente egoísta.

Hay una razón más por la que el deseo de evitar inconsistencias podría no ser suficiente para contrarrestar los deseos egoístas. No estamos enfrentándonos a inconsistencias directas entre las creencias de un individuo y sus acciones, sino con un conflicto entre las acciones del individuo y los principios que debe adoptar en público. Se puede adoptar un conjunto de principios en privado y un conjunto diferente en público sin ninguna inconsistencia, todo lo que uno debe hacer es utilizar de forma predominante el principio de la persecución del interés propio, y posteriormente utilizar el razonamiento ético en situaciones públicas con el propósito de dar la impresión de imparcialidad, no como una guía real de la propia conducta. Esto sería hipócrita, pero la hipocresía es parte de un plan coherente para perseguir el propio interés.

Aun así, ya que somos seres sociales, criados y educados en una comunidad y unidos a ella por profundos vínculos emocionales, es probable que una vida de sistemática hipocresía sea incómoda. Presentar una falsa apariencia en público, continuamente a la defensiva en lugar de abierta y espontánea, engañar incluso a los amigos sobre los auténticos principios propios, todo ello produce discordia en la propia vida. El deseo de reducir tal discordia entre los principios públicos y las prácticas privadas podría actuar como motivación, igual que el deseo de eliminar una inconsistencia directa entre creencias y acciones. Aunque podríamos, en teoría, eliminar la discordia adoptando una perspectiva completamente egocéntrica y considerando el punto de vista público con un desdén

cínico, en la práctica la mayor parte de nosotros tenemos demasiada solidaridad natural con los demás y demasiados vínculos emocionales con nuestra comunidad para tomar este camino.

Hay otra razón para no elegir una vida completamente egocéntrica. Desde tiempos antiguos, los filósofos han defendido que luchar demasiado por la propia felicidad es contraproducente. La «paradoja del hedonismo», como la han llamado los filósofos, es que aquellos que buscan sus propios placeres no los encuentran, mientras que los que no lo hacen los encuentran de todas maneras. Los placeres de una vida centrada en uno mismo con el tiempo se marchitan y el impulso para buscar niveles cada vez mayores de lujo y gozo queda a la larga insatisfecho. La auténtica satisfacción se encuentra más a menudo al trabajar para alguna cosa fuera de nosotros. Así, afirman estos filósofos, si queremos llevar una vida feliz, no deberíamos buscar la felicidad directamente, sino encontrar un propósito mayor en la vida, más allá de nosotros.

La pretensión de que tendremos mayor fortuna para encontrar la felicidad si la buscamos de forma indirecta es, por supuesto, una generalización psicológica, y como la mayoría de generalizaciones de ese tipo no es válida para todos, pero es cierto que las vidas de aquellos que no tienen nada que hacer excepto divertirse son mucho menos dichosas de lo que esperaríamos si la naturaleza humana estuviera adaptada a la búsqueda única del placer personal. Quizás, habiéndonos desarrollado como seres con propósitos, seamos impulsados de forma natural hacia propósitos mayores que den significado y valor a nuestras vidas. Quizás el aburrimiento y la pérdida de interés en la vida que podemos ver en muchos de los que no tienen propósito más allá del propio placer sea consecuencia de descuidar este aspecto de nuestra naturaleza. Si esta especulación es correcta, la posibilidad lógica de negar de forma consistente las pretensiones del punto de vista ético se torna mucho menos atractiva como opción práctica. El punto de vista imparcial de la ética tiene la ventaja de atraernos más allá de la preocupación por nuestros propios intereses, hacia propósitos más amplios en los que podamos encontrar una satisfacción más profunda y una vida más valiosa.

Por estas razones, pocos de entre nosotros desechamos el punto de

vista ético por completo, aunque nuestros deseos egoístas (incluyendo nuestros deseos acerca de familiares y amigos cercanos) siguen siendo fuertes. La consecuencia es una tensión entre estos deseos y nuestro compromiso ético. Edward Wilson ha dicho que la teoría de la selección grupal «predice la ambivalencia como forma de vida en las criaturas sociales». Estaba pensando en las lealtades en conflicto entre distintos niveles de selección, en particular los del yo, la familia y la tribu. En las criaturas sociales que razonan, esta ambivalencia puede tomar la forma de un conflicto entre nuestros deseos egoístas y nuestro deseo de actuar de acuerdo con los criterios de justificación pública que invocamos como miembros del grupo. Aunque a nivel colectivo la habilidad de razonar conlleva un fundamento racional de un altruismo en expansión, a nivel individual no es así. La afirmación de Wilson es la recapitulación de un biólogo de una división en la naturaleza humana que los filósofos han observado a menudo. La diferencia es que, mientras que los filósofos como Platón y Kant han visto el conflicto como establecido entre nuestra razón y nuestros deseos, Wilson está más cerca de la visión de Hume de que se trata de un conflicto entre deseos egoístas y deseos como la solidaridad y la generosidad, con la razón impotente para intervenir desde los márgenes. He sugerido que la razón no es impotente. A nivel colectivo, una vez que hemos comenzado a justificar nuestra conducta en público, la razón nos lleva a desarrollar y expandir nuestra preocupación moral, conduciéndonos hacia un punto de vista objetivo. A nivel individual la razón es menos convincente, aunque nos lleva a ver inconsistencias entre nuestras creencias y acciones, o entre lo que profesamos en público y lo que hacemos en privado, pero el deseo de evitar esas inconsistencias no siempre es lo suficientemente fuerte como para superar otros deseos. Como consecuencia, la razón puede acabar destinándose a propósitos más inmediatos de lo que podría justificarse desde un punto de vista objetivo. La forma de los sistemas éticos humanos es el resultado del intento de las sociedades humanas de convivir con esta tensión entre el razonamiento colectivo y los deseos basados en la biología de los seres humanos concretos.

Capítulo 6

Una nueva concepción de la ética

[...] el más sólido criterio de la virtud es, poniéndonos en el lugar de un observador imparcial, de una naturaleza angelical, supongamos, observándonos desde una posición elevada y sin influencia de prejuicios, concebir cuál sería su estimación de las circunstancias intrínsecas de nuestro vecino, y actuar en consecuencia.

William Godwin,

Justicia política

Tememos exponer a los hombres a que vivan y comercien entre sí con el fondo particular de su razón; porque presumimos que este capital es corto en cada individuo, y que harían mucho mejor sacando provecho todos juntos del banco general y de los fondos públicos de las naciones y de los siglos. Muchos de nuestros especuladores, en vez de desterrar los prejuicios generales, emplean toda su sagacidad en descubrir la sabiduría oculta que domina en cada uno; y si alguna vez, que es rara, no consiguen su objeto, juzgan que es mucho más prudente conservar el prejuicio, con el fondo de razón que encierra, que dejar a esta desnuda despojándola de lo que ellos miran como el vestido; porque un prejuicio, comprendido en él su razón, es un motivo que da fuerza a esta razón, y un atractivo que le da permanencia. El prejuicio es de una aplicación pronta cuando llega la vez; determina de antemano al espíritu a seguir con constancia la senda de la sabiduría y de la virtud; y no deja a los hombres, en el momento de decidirse, expuestos a la duda, a la perplejidad y a la irresolución. El prejuicio hace de la virtud un hábito en lugar de una serie de acciones incoherentes; por aquellos prejuicios cuya base es la virtud, el deber viene a hacerse una parte de nuestra naturaleza.

Edmund Burke,

Reflexiones sobre la Revolución francesa

Ciencia e intuiciones morales

La explicación de la ética que ofrecen los sociobiólogos es incompleta y por ello engañosa. Aun así, la sociobiología provee la base para una nueva comprensión de la ética. Nos permite ver la ética como una forma de razonamiento humano que se desarrolla en un contexto de grupo, apoyada en formas de altruismo más limitadas biológicamente fundamentadas.

Así que la ética pierde su aire de misterio. Sus principios no son leyes escritas en los cielos. Tampoco verdades absolutas sobre el universo, conocidas por la intuición. Los principios de la ética surgen de nuestra propia naturaleza como seres sociales y racionales. Al mismo tiempo, una perspectiva de la ética basada en la teoría evolutiva no necesita reducir la ética sencillamente a una cuestión de sentimientos subjetivos o elecciones arbitrarias. El hecho de que nuestros juicios éticos no nos sean dictados por una autoridad externa no significa que un juicio ético cualquiera sea tan bueno como cualquier otro. El razonamiento ético nos señala el camino hacia una valoración de los juicios éticos desde un punto de vista objetivo.

Las discusiones de cuestiones éticas hoy en día son a menudo confusas y faltas de resolución porque los que toman parte en ellas están perplejos por la cuestión de los fundamentos de la ética. En principio, podríamos esperar que nuestra nueva comprensión de la ética pudiera aliviar esta perplejidad y hacer más fácil el acuerdo en la ética. Pero, si la biología no puede proveernos de premisas éticas, ¿cómo podría ocurrir esto?

La brecha entre hechos y valores existe porque, aunque no elijamos la forma en la que el mundo es, sí elegimos lo que vamos a hacer. Si esta elección fuera completamente subjetiva, la disparidad entre hechos y valores sería enorme. Sin embargo, acentuar el elemento racional en la elección ética acorta la distancia entre hechos y valores. La crítica racional de una elección ética se hace posible, y

los hechos pueden ser relevantes para este proceso racional.

Esto no significa que, después de todo, podamos derivar principios éticos de la biología. Descubrir que cierta forma de comportamiento tiene una base biológica no justifica tal comportamiento. A veces, como vimos en el capítulo 3, el efecto de este descubrimiento será completamente opuesto a la justificación. Descubrir que lo que habíamos tomado como una regla moral evidente por sí misma tiene una explicación biológica debería conducirnos a cuestionar nuestra aceptación de esa regla moral.

Al final del capítulo 3, sugerí que este efecto desacreditador de las explicaciones biológicas y culturales de nuestros principios éticos no sería posible si todas nuestras creencias éticas pudieran explicarse de tal manera. Entonces todos nuestros principios éticos estarían en la misma posición, y como aún tendríamos que decidir qué hacer, no podríamos adoptar una actitud escéptica hacia un determinado principio ético solo porque supiéramos que el hecho de que lo tengamos tiene una explicación biológica. Solo si hay una parte racional en la ética, argumenté, podemos usar explicaciones biológicas para distinguir los elementos racionales de nuestros principios morales de los elementos biológicos.

Si el argumento del capítulo 4 es sólido, hay una parte racional en la ética. Adoptar un punto de vista objetivo implica ver nuestros propios intereses como no más importantes que los intereses comparables de cualquier otro. Esto desemboca en el principio de igual consideración de los intereses de todos. Si este, y solo este, es la parte racional de la ética, debería haber una explicación ulterior, biológica o cultural, de cualquier otro aspecto de nuestras creencias éticas convencionales, desde las más trilladas reglas morales que prohíben mentir o robar a las más nobles construcciones como la justicia y los derechos humanos. Si es así, cuando los principios explicados se hayan sometido al escrutinio, juzgados inadecuados, y eliminados, nos quedaremos nada más que con la imparcial racionalidad del principio de igual consideración de los intereses.

¿Podría ser correcta tan drástica demolición de la moral convencional? ¿O haría de la ética algo tan abstracto y separado de la naturaleza humana como para ser, por utilizar la descripción de Wilson de las teorías de Rawls, «un estado ideal para espíritus

desencarnados», pero totalmente imposible de aplicar a los seres humanos?

Muy pocos filósofos han estado dispuestos a seguir el argumento de la imparcialidad hasta su conclusión lógica. Uno de los pocos que lo hizo fue William Godwin, el anarquista del siglo xviii autor de Justicia política y, casualmente, marido de la feminista Mary Wollstonecraft y padre de Mary Shelley, autora de Frankenstein. En un ejemplo que ha sido discutido prácticamente desde que apareció por primera vez en la Justicia, Godwin nos pide que imaginemos que Fénelon, arzobispo de Cambrai y posteriormente un autor famoso, se ve atrapado en un edificio en llamas junto con su ayuda de cámara, que resulta ser nuestro padre. Solo tenemos tiempo para salvar a uno de ellos, ¿a quién salvaremos? Godwin nos dice que debemos rescatar a Fénelon, dado que los libros que escribe traen gozo y sabiduría a miles. Su vida es, por tanto, más valiosa que la vida de su ayuda de cámara, y que su ayuda de cámara sea nuestro padre es irrelevante. Como lo explica Godwin: «¿Qué magia podría haber en el pronombre "mi" que pueda justificar anular las decisiones de la imparcial verdad?». En su lugar, Godwin propone como «el más sólido criterio de virtud» los juicios que pudiera hacer un espectador imparcial, libre de nuestros «prejuicios».

El criterio de virtud de Godwin se apoya en los firmes cimientos de la razón imparcial, el mismo criterio de imparcialidad que se defendió en los capítulos anteriores de este libro. Aun así, describir los sentimientos de afecto hacia un padre como «prejuicio» parece una forma excesivamente abstracta de razonar, separada de las realidades concretas de la vida humana.

El propio Godwin llegó a darse cuenta de que «prejuicio» no era la palabra correcta. Pocos años después de la publicación de la Justicia, sus doctrinas fueron violentamente denunciadas por el clérigo Samuel Parr. En una respuesta a Parr, Godwin reconsideró su posición sobre Fénelon y su ayuda de cámara. Señaló que difícilmente culparíamos a quien salvase a su padre en lugar de al arzobispo, porque «el sentimiento de afecto filial... es un sentimiento preñado de mil buenas y loables acciones» y es un signo de una naturaleza virtuosa y honorable. Al decir esto, Godwin no estaba retractándose de su posición sobre lo conveniente de salvar a

Fénelon, sencillamente explicaba por qué alguien que hiciera lo contrario podría ser buena persona de todas maneras.

Decisiones individuales y códigos sociales

Podemos aclarar el problema de Godwin, y la cuestión general del razonamiento imparcial y su conflicto con los criterios éticos convencionales, al separar dos preguntas: «¿Qué debería hacer?» y «¿Cuál debería ser el código ético de nuestra sociedad?».

Cuando pensamos en nuestras propias acciones individuales, la razón imparcial es irrevocable. Claro que casi ninguno de nosotros estamos a su altura o deseamos siquiera estarlo. Tampoco, como vimos en la sección última del capítulo anterior, es irracional que la gente prefiera sus propios intereses y los de su familia a los intereses de extraños. Pero sigue siendo cierto que no hay magia en el pronombre «mi» que le dé una importancia intrínseca mayor a mis intereses, los de mi padre, mis parientes, amigos o vecinos. Así que, cuando me pregunto qué sería lo mejor que podría hacer —mejor no en términos de mis propios intereses y deseos, sino desde un punto de vista objetivo—, la respuesta solo puede ser que debería hacer lo que sea del interés de todos, considerado imparcialmente. Eso significa que, si los futuros escritos de Fénelon realmente traerán sabiduría y gozo a miles, mientras que la vida de mi padre no es significativa para nadie excepto él y yo, debería salvar a Fénelon. De forma más relevante para la vida cotidiana, quizás, el criterio de imparcialidad significa que, debería conceder tanta importancia a los intereses de personas en Chad o Camboya como a los de mi familia y vecinos, y esto significa que, si la gente en esos países está sufriendo hambruna y mi dinero puede ayudarles, debería donarlo y seguir donándolo hasta que los sacrificios que mi familia y yo estamos haciendo se correspondan con los beneficios que los receptores obtienen de mis donaciones. Un criterio exigente, cierto, pero, si estamos dispuestos a adoptar un punto de vista objetivo, debemos estar preparados para peticiones extremas.

Cuando decido como individuo, debo responsabilizarme de mis propias elecciones. Si, en defensa de mi egoísmo, apelo a mis genes

y a la naturaleza inevitablemente egocéntrica de los organismos biológicos fruto de la evolución como yo mismo, provocaré de forma justificada sospechas de lo que los filósofos existencialistas llaman «mala fe». Responsabilizar de mis propias acciones a mis genes implica que no controlo mi propia conducta. Pero el comportamiento egoísta no es el comportamiento compulsivo de un alcohólico o un cleptómano.

Cuando nos dedicamos a preguntarnos qué código ético debería tener nuestra sociedad, sin embargo, no estamos tratando con nuestras acciones, sino con las de la gente en general. Las predicciones estadísticas del comportamiento humano pueden realizarse sin menoscabar la responsabilidad individual. Desde esta perspectiva, un criterio imparcial como el de Godwin se apoya demasiado en el razonamiento abstracto y no presta suficiente atención a la realidad de la naturaleza humana.

Considérense los peligros de confiar demasiado en el razonamiento abstracto en otro contexto. Hace algún tiempo en este siglo, una nueva profesión comenzó a desarrollarse: la ordenación urbana. Los primeros urbanistas profesionales vieron la naturaleza de las ciudades existentes y consideraron que habían crecido sin ton ni son, sin un diseño general ni ordenación racional. Áreas residenciales, comerciales, industriales se encontraban mezcladas, el tráfico estaba congestionado, en general las cosas eran un desastre. Así que los urbanistas convencieron a los políticos para demoler zonas enteras y comenzar de nuevo. Construyeron edificios de apartamentos en rascacielos, rodeados de franjas de verde césped. Colocaron espaciosas plazas, anchas avenidas y modernas autovías. Dividieron las áreas residenciales y comerciales. Luego se apartaron y dijeron: «Disfrutadlo». Para su sorpresa, los hermosos prados verdes fueron disfrutados principalmente por los perros, o bien la gente insistía en atajar a través de ellos, pisoteándolos hasta convertirlos en barrizales. Las anchas plazas y avenidas hacían que caminar fuera difícil, y ya no había una tienda en la esquina a la que ir. Todo el mundo necesitaba coche, y las nuevas autovías pronto estuvieron tan ocupadas como las antiguas carreteras. Por las tardes el distrito de negocios estaba desierto y era peligroso. A pesar de las zonas verdes, las nuevas ciudades planificadas eran estériles. Poco a poco los urbanistas se dieron cuenta de que, a fin

de cuentas, había habido algunas buenas razones para el aparente caos en el que se habían desarrollado las ciudades. Comenzaron a ver la ciudad como un todo orgánico funcional, algo que no podía crearse de cero con una planificación racional. La segunda generación de urbanistas se preocupaba menos por dejar espacio y más por restaurar y preservar.

De la misma manera que la vida urbana no encajaba en los patrones de abstracta racionalidad de los urbanistas, tampoco un código ético para seres humanos encajará en los imperativos abstractos de la razón imparcial. Una vez que se ha apreciado la naturaleza orgánica de la vida urbana, podemos ver que una aproximación auténticamente racional al urbanismo alienta las tendencias de mejora existentes en lugar de demoler y comenzar de nuevo. Un código ético racional debe también utilizar las tendencias ya existentes en la naturaleza humana. Podemos intentar alentar tendencias deseables desde un punto de vista imparcial, y restringir los efectos de aquellas que no lo sean, pero no podemos fingir que la naturaleza humana es tan fluida que los educadores morales pueden hacer que corra a donde quieran.

Esto suena bastante al conservadurismo del oponente de Godwin, Edmund Burke, cuyas Reflexiones sobre la Revolución francesa se basan en la idea de que no se puede diseñar una nueva sociedad sobre la base de un patrón racional, las reformas sociales posibles deben, pensaba Burke, surgir de una larga experiencia práctica anterior.

Es cierto que, como sugiere Burke en el pasaje citado al inicio de este capítulo, el «prejuicio», usado el término en el sentido literal de cualquier sesgo u opinión preconcebida, no es siempre algo malo. Si el razonamiento por sí solo es insuficiente para inducirnos a adoptar el punto de vista imparcial que Godwin nos urge a tomar, la inclinación natural y la fuerza de la costumbre podrían impulsarnos a hacer las cosas mejor —según el criterio de la consideración imparcial de los intereses de todos del propio Godwin— de lo que las haríamos sin ellas. Por otro lado, Burke estaba demasiado dispuesto a suponer que habría alguna «sabiduría latente» en cualquier costumbre que se haya mantenido tiempo suficiente; obviamente algunas costumbres nunca han procurado el bien de

todos, y otras que sí lo hicieron están ahora obsoletas.

También es cierto que la sociobiología confirma una de las suposiciones de los conservadores desde Burke hasta el día de hoy: la suposición de que algunos de los problemas de la vida humana tienen su origen en la naturaleza humana y no en el efecto corruptor de la sociedad. La verdad podría situarse entre Godwin y Burke. Aunque el punto de vista de un espectador imparcial es el criterio último de lo que es correcto, no es prudente hacer de él nuestro único criterio práctico, dejando de lado toda otra costumbre o inclinación. La naturaleza humana no es fluida, pero su curso tampoco está fijado eternamente. No podemos hacer que corra cuesta arriba, pero su dirección puede alterarse si hacemos uso de sus características inherentes en lugar de luchar contra ellas.

La necesidad de reglas

David Hume observó: «En general, puede afirmarse que no existe tal pasión en las mentes humanas como el amor a la humanidad, meramente como tal, independiente de cualidades personales, de servicios, o de relación con uno mismo».

La observación de Hume es una exageración. Los millones que han donado gratuitamente su propia sangre para ayudar a otros probablemente lo hicieran motivados por un «amor a la humanidad, meramente como tal» dado que no sabían nada de las cualidades personales de los extraños que recibían su donación. Y sin embargo el punto de vista de Hume contiene suficiente verdad como para hacer imprudente ignorarlo si buscamos un código ético para todos. Nuestros sentimientos de generosidad y solidaridad surgen más fácilmente de seres humanos específicos que por un gran grupo en el que ningún individuo destaque. La gente que se horrorizaría ante la idea de robarle a un vecino anciano su cheque de la seguridad social no tiene problemas en evadir impuestos; hombres que jamás darían un puñetazo en la cara a un niño pueden bombardear a cientos de niños; nuestro Gobierno, con nuestro apoyo, es más probable que gaste millones de dólares en rescatar a un minero atrapado que que los use para instalar señales de tráfico que salvarían muchas más vidas a lo largo de los años. Incluso la madre Teresa, cuyo trabajo con los pobres de Calcuta parece ejemplificar un amor tan universal por todos, ha descrito su amor por los demás como amor por cada uno de una sucesión de individuos, más que un «amor a la humanidad, meramente como tal».

Si fuéramos más racionales, seríamos diferentes: utilizaríamos nuestros recursos para salvar tantas vidas como fuera posible, sin pararnos a pensar si lo hacemos al reducir las muertes en carretera o al salvar vidas identificables específicas, y no estaríamos más dispuestos a matar niños desde gran altura que cara a cara. Una ética que se apoyara solamente en una apelación a una racionalidad imparcial se seguiría solo por los imparcialmente racionales, sin

embargo. Una ética para los seres humanos debe tomarlos como son, o al menos como tengan la posibilidad de llegar a ser. Si la forma en que nuestra evolución ha ocurrido ha hecho que nuestros sentimientos por nuestros familiares, y por aquellos que nos han ayudado, sean más fuertes que nuestros sentimientos por nuestros congéneres humanos en general, una ética que nos exija a cada uno de nosotros que trabajemos por el bien de todos irá a contracorriente de la naturaleza humana. El objetivo de maximizar el bienestar de todos podría conseguirse mejor mediante una ética que acepte nuestras inclinaciones y las utilice para que, tomado en su conjunto, el sistema funcione en beneficio de todos.

Así que hemos llegado a completar el círculo en nuestra comprensión de la relevancia de la biología para la ética. Comprobar que un principio ético tiene una base biológica no apoya tal principio. De hacer algo, más bien lo socava, al mostrar que su aceptación general no prueba que sea algún tipo de verdad moral absoluta. Eliminar estos principios basados en la biología nos deja con el punto de vista del razonamiento imparcial y los principios de igual consideración de intereses. Pero apoyarse en un principio tan abstracto y amplio como la igual consideración de intereses resultaría en una moralidad poco ajustada a los seres humanos normales, y sería poco probable que la obedecieran. Por ello, sin abandonar el punto de vista objetivo como prueba ideal última de corrección e incorrección, debemos volver a la biología, con el objetivo de emplear nuestro conocimiento de la naturaleza humana como guía para lo que funcionará o no como código ético para seres humanos normales.

Aquí, en nuestra naturaleza biológica, está la razón por la que tenemos sistemas de reglas morales, en lugar de un mandato general para avanzar en los intereses de todos, considerados imparcialmente. Considerado de forma abstracta, el mandato único parece más racional. Seguir una regla moral, o bien nos conduce a hacer lo que mejor persigue los intereses de todos, en cuyo caso la regla no añade nada al principio básico, o bien la regla nos fuerza a hacer algo que no persigue los intereses de todos, en cuyo caso ¿por qué seguir la regla? Si las reglas morales son una extensión de la biología y la costumbre, no los decretos de un dios ni verdades universales eternas de algún otro tipo, seguir reglas sin más

justificación parece un ejemplo claro de renunciar sin pensar a nuestro papel como agentes libres racionales. Adoptando una perspectiva menos abstracta sobre la cuestión, sin embargo, podemos ver las reglas de forma más halagüeña. Debemos comenzar con la naturaleza humana tal y como es, y las reglas pueden utilizar las tendencias en nuestra naturaleza para el bien del conjunto. Fomentar los lazos familiares significa que los niños, los enfermos y los ancianos reciben mejores cuidados de los que recibirían de una burocracia impersonal, o si tuvieran que confiar en los abiertos impulsos altruistas de extraños. Las reglas que alientan la reciprocidad y disuaden de hacer trampas surgen de una tendencia natural humana a devolver el bien y el mal que nos hagan, sirven para aumentar los beneficios que todos podemos obtener ayudando a otros y recibiendo su ayuda a cambio.

Aunque una ética de reglas pueda fomentar el bien común, dentro de esa ética hacer el mal es visto en general como hacerle mal a individuos, más que a la humanidad en general. Si soy un padre indiferente, mis hijos sufren. Si mi vecino me ayuda a arrancar mi coche una mañana, tengo la obligación de hacerle un favor en algún otro momento. Si robo, le robo al propietario de lo que he cogido (cuando se trata del Gobierno o una gran empresa, por supuesto, esa individualidad desaparece, llevándose consigo parte de la aversión al robo). Así una ética de reglas se construye sobre nuestros sentimientos hacia los demás como individuos más que sobre una preocupación impersonal por todos.

Una ética de reglas también limita nuestras obligaciones. Tomarse en serio la idea de una preocupación imparcial por todos sería exigente hasta lo imposible, siempre hay algo que puedo llevar a cabo para hacer a los demás un poco más felices. Cierto, cualquier pérdida de felicidad en la que yo pudiera incurrir al trabajar con otros tendría que considerarse junto a la felicidad que puedo procurar, pero, incluso así, mientras haya otros que se beneficien más de mi ayuda de lo que me costaría ayudarles, una ética que nos exige que nos ocupemos, directa e imparcialmente, del bienestar de todos haría moralmente dudoso todo el ocio y la indulgencia de los propios deseos más allá de lo necesario para recuperarme para poder trabajar más en maximizar el bienestar. Es esta una ética para santos. Los pecadores, desesperados de alcanzar tan exigente

criterio ético, desecharán probablemente todas las demandas éticas, así como palabrería idealista, que no debería tomarse en serio entre gente práctica. La sociobiología sugiere que pocos de nosotros somos santos. Poner nuestros intereses y los de nuestra familia por encima de lo que lo haríamos si adoptáramos un punto de vista imparcial es una característica normal en una criatura producto de la evolución (si esto es pecado, la sociobiología sitúa su origen mucho antes de que Eva mordiera la manzana). Así que una ética para seres humanos normales hará bien en restringir las demandas que haga —no tanto como para que no exija nada más que lo que la gente ya estuviera inclinada a hacer de todas maneras, pero sí de forma que los criterios que establezca puedan recomendarse a la gente con una esperanza realista de que muchos los cumplirán. Una ética de reglas puede hacer esto, porque las reglas pueden formularse de forma que su obediencia no sea demasiado difícil.

Las prohibiciones son, en general, más fáciles de cumplir que los mandatos amplios positivos, y esto debe ser parte de la explicación de que existan un mayor número de reglas que comienzan por «No...». Más que «Haz...». Compárese «No mates seres humanos inocentes» con «Preserva las vidas humanas inocentes». La última parecería ser mejor regla, dado que morirán menos personas inocentes si todos intentamos prevenir sus muertes que si todos evitamos sencillamente matar, permitiendo que las enfermedades, accidentes y hambrunas se lleven a todas sus víctimas. El problema es que mientras que «No mates seres humanos inocentes» es compatible con una forma de vida relajada normal, «Preserva las vidas humanas inocentes» podría, en tiempos de hambruna, por ejemplo, exigirnos dejarlo todo y trabajar a tiempo completo para salvar las vidas de otros. Lo que es más, aunque una ética de ayuda positiva a otros sin duda aumentará la esperanza de vida de algunos miembros de la sociedad, no es absolutamente esencial para la preservación de la propia sociedad. «No mates a seres humanos inocentes», o el más restringido «No mates a miembros inocentes de nuestra sociedad», lo es. Esto sin duda es por lo que los versos de A. H. Clough:

No matarás, aunque no es necesario

que te esfuerces en mantener la vida

son una descripción tan precisa de la moralidad convencional que a menudo son citados solemnemente como una muestra de sabiduría moral por escritores que no conocen la intención satírica del poema del que han salido.

Hay otras razones por las que la ética humana es un sistema de reglas en todas partes. Aunque nuestros genes pueden tener mucho que ver con características amplias de la ética humana como las relaciones familiares y la reciprocidad, la aplicación detallada tiene que aprenderse. El principio de preocupación imparcial por todos no es lo suficientemente específico como para decirle a la gente qué debe hacer en situaciones concretas. Presupone una capacidad para el cálculo y el pensamiento a largo plazo que los niños pequeños, y algunos adultos, no poseen. Las reglas, por otro lado, pueden ser cortas y sencillas: «No mates a seres humanos inocentes», «No mientas», «No cojas algo que le pertenezca a otro», y así. En general, es obvio lo que estas reglas nos exigen, y no es difícil enseñarlas, alabando a quienes las obedecen y reprochándoselo a quienes no lo hacen. Los casos de duda y los conflictos entre reglas pueden causar algunos problemas, pero un sistema de reglas funciona bastante bien, y probablemente mejor que intentar enseñar a todos a actuar con imparcial preocupación por el resto.

Otra razón para tener reglas es que no siempre podemos detenernos en los largos y complejos cálculos necesarios para descubrir si decir la verdad o mentir, por ejemplo, maximizará los intereses de todos. No disponemos del tiempo y la información necesarios, y existe también el peligro de que, consciente o inconscientemente, ajustemos nuestros razonamientos por nuestro propio interés. Cuando nuestros intereses se ven envueltos, como a menudo lo están en las decisiones éticas que tomamos, tratar de razonar con imparcialidad es difícil. Cuando nuestras emociones se disparan, influyendo en nuestra percepción de los hechos, puede convertirse en imposible. He aquí un ejemplo histórico. Poco después del intento de invasión de Cuba por parte de los Estados Unidos en la bahía de Cochinos, Chester Bowles, vicesecretario de Estado de la Administración Kennedy, escribía en su diario:

Cualquiera en la vida pública que tenga fuertes convicciones sobre lo correcto e incorrecto de la moralidad pública, tanto doméstica como internacional, tiene una gran ventaja en tiempos difíciles, ya que sus instintos sobre lo que hay que hacer son claros e inmediatos. Al no tener tal marco de convicción moral... suma las ventajas e inconvenientes de cualquier cuestión y llega a una conclusión. En condiciones normales, cuando no está cansado o frustrado, esta pragmática aproximación debería conducirle con éxito a la respuesta correcta a la cuestión.

Lo que me preocupa son las conclusiones a las que tal individuo llegaría cuando estuviera cansado, enfadado o afectado emocionalmente. El fiasco cubano demuestra cuán equivocado puede llegar a estar un hombre tan brillante y bienintencionado como Kennedy sin un punto de referencia moral básico.

Las reflexiones de Bowles sobre las equivocaciones de Kennedy apoyan la afirmación de Burke de que el prejuicio «se aplica rápidamente en una emergencia» porque «lleva a la mente a un curso recto de sabiduría y virtud». La adhesión a reglas morales simples, cuyo alcance no pueda ser retorcido o malinterpretado, nos libera de la responsabilidad de juzgar cuando no estamos en condiciones de hacerlo.

Existe una razón más sutil por la que la moral pública deba inculcar el compromiso con algunas reglas. Imagínese que no hubiera ningún compromiso con decir la verdad, tan solo el compromiso de hacer lo que persiga imparcialmente el interés de todos. Entonces en muchas situaciones no podríamos confiar en la información que se nos diera: el paciente que despierta de una operación exploratoria y quiere saber si se encontró un tumor maligno, la mujer mayor que le pide a su familia atea que le den un funeral religioso, el estudiante desanimado que recibe una nota sorprendentemente buena por su ensayo. En todos estos casos, sin un compromiso con decir la verdad, la información, promesa o nota tendría tantas probabilidades de darse porque haría a la persona en cuestión más feliz como de darse porque es la verdad o refleja las

auténticas intenciones o el juicio de la persona que la da. Una vez que el paciente, la mujer mayor o el estudiante se den cuenta de esto, la comunicación no logrará conseguir lo que quiera que pretendiera conseguir, sea hacer feliz a su receptor, sea comunicar la verdad. Esto no quiere decir que mentir nunca esté justificado, en casos concretos puede haber muy buenas razones para mentir con el fin de evitar sufrimientos innecesarios, pero la mentira solo tiene efecto si asumimos en general que la gente dice la verdad. Un médico no puede calmar el miedo de un paciente que no tiene razones para creer lo que le diga. Sea lo que sea lo que la gente piense en privado que un médico debe hacer en casos difíciles y poco habituales, el código público de la ética debe reafirmar la regla de no mentir.

Así nuestra nueva comprensión de la naturaleza de la ética humana no debería conducirnos a eliminar todas las reglas morales excepto la racionalidad imparcial del punto de vista objetivo. Un código social de ética necesita reglas morales por varias razones: restringir nuestras obligaciones, hacerlas más personales, educar a los jóvenes, reducir la necesidad de intrincados cálculos de ganancias y pérdidas, controlar la tentación de ajustar el cálculo ético a nuestro favor y construir un compromiso con la verdad que es crucial para la comunicación. Sin estas reglas, la conducta ética de la mayoría de los seres humanos probablemente estaría aún más lejos de fomentar el bien de todos, considerado imparcialmente, de lo que lo está ahora.

Nada de esto constituye un apoyo para la idea de que las reglas morales deben obedecerse siempre. Aquellos que consideran las reglas de la moral como verdades eternas a menudo tratan de descartar las excepciones a ellas. Dado que ninguna regla lo suficientemente corta como para servir como guía útil para la acción puede cubrir todos los casos que podemos tener que afrontar, el intento está condenado de antemano, y cuanto más se intente, más ridículo es el resultado final. Un buen ejemplo es la regla de no mentir. Dado que san Agustín dejó escrito que toda mentira es pecaminosa, los escritores cristianos posteriores se sintieron obligados a negar que hubiera excepciones a dicha regla, aunque obviamente hay ocasiones en las que engañar a alguien es la única manera de evitar un desastre. Así que desarrollaron la

doctrina de que utilizar términos ambiguos o confusos no cuenta como mentir, incluso aunque sepamos que aquellos con quienes hablamos se irán con una impresión falsa de lo que hemos dicho. Esto reduce los efectos perniciosos de la regla absoluta de no mentir, pero existen casos en los que la ambigüedad no será suficiente, y así, para evitar las consecuencias de una prohibición absoluta de mentir en circunstancias tales, algunos escritores llegaron más allá y desarrollaron la doctrina de la «reserva mental». He aquí la doctrina tal y como la presenta Tomás Sánchez, un jesuita español del siglo xvi:

Uno puede jurar que no ha hecho algo, aunque lo haya hecho, al comprender para sí que uno no lo hizo en tal día, o antes de nacer, o al implicar cualquier otra circunstancia parecida, pero sin usar palabras que permitan expresarlo, y esto es muy conveniente en muchas ocasiones, y es siempre bastante legítimo cuando es necesario, o útil a la salud, el honor o la propiedad.

Aunque este es el tipo de razonamiento que hizo a «jesuítico» un término de condena, es una vía de escape del rigor de la regla contra la mentira tan atractiva que aún se recomienda en Ética y medicina de Charles McFadden, un texto publicado en 1967 y escrito desde una perspectiva católica romana. McFadden aconseja a médicos y enfermeros que usen el método de la reserva mental cuando consideren necesario dar una impresión equivocada a sus pacientes. Si, por ejemplo, un paciente con fiebre pregunta qué temperatura tiene, y el médico piensa que es mejor que no lo sepa, se aconseja al facultativo que diga «su temperatura es normal hoy», con la reserva mental de que es normal para alguien en precisamente la condición física del paciente.

La forma de evitar este deshonesto despropósito es, por supuesto, abandonar cualquier pretensión de que las reglas morales son verdades sin excepciones. Una vez que comprendamos que son creaciones sociales, útiles en general y destinadas a ser obedecidas normalmente, pero siempre sujetas al escrutinio crítico desde el punto de vista de la preocupación imparcial por todos, desaparece

la necesidad del razonamiento jesuítico sobre las reglas morales.

¿Dónde deja esto al individuo con preocupaciones morales? Ya he dicho que el criterio de preocupación imparcial por todos es irrevocable, por lo que atañe al individuo. Podría parecer contradictorio decir esto y mantener al mismo tiempo que deberíamos apoyar en general un código social que no alcanza del todo este criterio, pero esta conclusión se sigue de la distinción entre preguntarse qué debería hacer un individuo en un caso concreto y preguntarse cuál debería ser el patrón de conducta público. Henry Sidgwick apuntó la cuestión en su discusión del utilitarismo:

[...] Podría ser correcto hacer y recomendar de forma privada, en ciertas circunstancias, lo que no sería correcto defender abiertamente, podría ser correcto enseñar abiertamente a un conjunto de personas lo que sería incorrecto enseñar a otros, podría concebirse que fuera correcto hacer, si pudiera hacerse en relativo secreto, lo que sería incorrecto hacer ante todo el mundo; e incluso hacer, si un perfecto secreto pudiera ser razonablemente esperado, lo que sería inadecuado recomendar en consejo privado o ejemplo.

Sidgwick no da ejemplos, pero pueden extraerse de nuestra discusión anterior. Podría ser correcto que un profesor otorgue a un estudiante una calificación mejor de lo que su trabajo merece, sobre la base de que el estudiante está tan deprimido por su trabajo que una mala nota más podría llevarle a abandonar del todo sus estudios, mientras que, si logra superar su depresión, será capaz de alcanzar un rendimiento satisfactorio. No sería correcto, sin embargo, que el profesor defendiera esto en público, dado que entonces el estudiante sabría que su nota no había sido merecida, y, además de alentar a otros estudiantes a fingir una depresión, la nota más alta animará al estudiante solo si cree que se la merece.

Que puede ser correcto que un individuo haga en secreto lo que también es correcto que condene el código público de ética tiene el aire de una paradoja. La paradoja surge no de la propia doctrina,

sino del intento de expresarla. Dado que expresar esta doctrina es expresarla públicamente, y por tanto subvierte el código público de ética que la misma doctrina dice que deberíamos apoyar (por ejemplo, dado que este libro es un documento público y soy un profesor cuyo trabajo incluye calificar ensayos, he hecho en el párrafo anterior lo que el propio párrafo dice que no debería hacer. Sin embargo, el contenido de lo que he escrito —distinguiéndolo del hecho de que lo haya escrito— aún podría ser cierto). O como dice Sidgwick, «la opinión de que el secreto podría hacer a una acción correcta cuando no lo sería de otra forma debería también mantenerse relativamente en secreto».

Las reglas de la ética no son absolutos morales o intuiciones indiscutibles. Algunas no son más que vestigios de nuestra historia evolutiva y cultural y pueden desecharse sin problema. Otras son intentos útiles de canalizar el flujo de la naturaleza humana hacia conductas que podamos aprobar desde un punto de vista imparcial. Incluso estas últimas pueden no adaptarse perfectamente a la naturaleza de todo el mundo, o a toda situación; la naturaleza humana y la vida humana son demasiado complejas para ello. Algunos son capaces de ir más allá de los mandatos limitados de un código ético. Se esfuerzan por mantener vivos a otros, en lugar de limitarse a no matarlos. Desde una perspectiva imparcial tienen razón, aunque sus criterios son demasiado exigentes como para formar parte de un código moral ampliamente aceptado. En algunas situaciones poco habituales deberíamos romper reglas éticas, pero lo hacemos bajo nuestra propia responsabilidad. Las reglas éticas esenciales deben defenderse en público, y censurar a los que las rompen es una manera importante de defenderlas. Un médico que miente a un paciente para evitarle una angustia inútil podría tener razón en mentir, pero aun así sus compañeros de trabajo podrían censurárselo con razón, para mantener la expectativa de sinceridad. Aunque las reglas éticas no tienen autoridad última por sí mismas, hay algunas reglas éticas de las que no podemos prescindir.

¿Más allá de la biología?

Comencé este libro recordando la queja de que la ética, a diferencia de la ciencia, no ha progresado. La ética parece un pantano que tenemos que cruzar, pero en el que nos hundimos irremisiblemente cuando lo intentamos. Podemos ver ahora que la ética es un pantano, pero un pantano con una forma definida y que es posible explicar. El conflicto y la confusión están presentes en la ética de varias formas: en la división entre nuestra naturaleza como organismos biológicos y nuestra capacidad para seguir razonamientos imparciales, en el choque entre el punto de vista individual y social, y en la necesidad de defender reglas éticas que deberían de todas maneras romperse, aunque sea excepcionalmente.

Comprender nuestros problemas es el primer paso para resolverlos. En el caso de los avances que hemos realizado en la cuestión de la ética, es un paso importante, pero sigue siendo solo el principio de un largo camino. Solo el conocimiento no puede resolver los conflictos que se agitan en el seno de la ética, ya que tales conflictos tienen su origen en nuestra naturaleza y la de nuestra vida social, pero el conocimiento puede despejar la confusión que rodea a la ética para que veamos, tenuemente, un camino adelante.

Cuando T. H. Huxley escribió que el progreso ético de la sociedad no depende de imitar el proceso de la evolución ni de huir de él, sino de luchar contra él, poco se sabía aún sobre los mecanismos que dan origen a la evolución. «Las leyes que gobiernan la herencia», escribió Darwin en El origen de las especies, «son bastante desconocidas». De hecho, cuando Darwin estaba escribiendo esto, un desconocido monje austriaco llamado Gregor Mendel estaba descubriendo estas leyes, aunque sin entender del todo lo que estaba descubriendo. El significado de las leyes de Mendel no se reconocería hasta el 1900, cuando Darwin y Mendel habían ya muerto. Un conocimiento más detallado de cómo funcionan los genes se hizo posible en 1953, cuando Francis Crick y James Watson descubrieron cómo la molécula de ADN podía

transmitir «mensajes» genéticos sumamente detallados. Estos descubrimientos, junto con la aplicación de técnicas matemáticas avanzadas al problema de cómo se propagan los genes entre poblaciones, nos han dado una primera comprensión real de cómo funciona la evolución.

En cualquier combate, cuanto más sepas del rival, más probable se hace ganar. Antes de este siglo, aquellos que hablaban de luchar contra la evolución no sabían a qué se enfrentaban. Aún tenemos mucho que aprender, pero el conocimiento que estamos obteniendo en este momento nos da, por primera vez, una posibilidad de cambiar de forma deliberada las tendencias en nuestros genes. Entender cómo nos influyen nuestros genes hace posible que cuestionemos esa influencia.

La base de ese cuestionamiento debe ser nuestra capacidad para razonar. Los intentos de cuestionar nuestros genes basándonos en la solidaridad o cualquier otro instinto no racional pueden alargar la correa con la que nuestros genes nos llevan, pero, dado que ellos mismos están en última instancia basados en la genética, nunca lograrán liberarnos del todo. La razón es diferente. Aunque nuestra capacidad para razonar evolucionó por las mismas razones biológicas que el resto de nuestras características, la razón trae consigo la posibilidad, no alcanzada a menudo, cierto, pero siempre la posibilidad, de seguir criterios objetivos de argumentación, independientemente del efecto que ello tenga sobre la supervivencia de nuestros genes en la siguiente generación.

Los seres que razonan están, por tanto, en la misma posición que los ordenadores que se rebelan contra sus creadores en las historias de ciencia ficción. Las ciegas fuerzas de la evolución han creado criaturas con ojos. Siendo capaces de ver, si no les gusta la dirección en la que las mismas ciegas fuerzas les llevan, pueden cambiar su trayectoria. Al principio puede que no sepan cómo dirigirse a donde quieren ir. Navegar contra el viento predominante es un arte que debe aprenderse, y los inexpertos se arriesgan a cometer errores. Podrían terminar estrellándose contra las rocas antes de aprender, pero no hay razones para creer que un destino tan funesto es el resultado inevitable de intentar cambiar la trayectoria de la evolución. La evolución funciona a un ritmo lento,

y muy bien podríamos aprender a controlarla a tiempo de evitar errores catastróficos.

El objetivo del cuestionamiento racional de la ciega evolución debería ser el que se requiere para una perspectiva imparcial: perseguir el interés de todos, considerado de forma imparcial. Hemos visto que, al menos al nivel de los criterios morales ampliamente aceptados, ha habido un progreso hacia este objetivo. La esfera del altruismo se ha ampliado desde la familia y la tribu a la nación, la raza y, en la actualidad, a todos los seres humanos. El proceso debería extenderse, como hemos visto, hasta incluir a todos los seres con intereses, de la especie que sea. Pero no podemos simplemente limitarnos a proponer esto como un criterio ético último y esperar que todo el mundo actúe de acuerdo con él. Debemos comenzar a diseñar nuestra cultura para que fomente preocupaciones más amplias sin frustrar deseos humanos importantes y relativamente permanentes.

Podemos aprender del ejemplo de los intentos de evitar las consecuencias naturales del deseo sexual humano. Aconsejar el celibato como ideal moral puede atraer a unos pocos, pero es improbable que reduzca el crecimiento de la población de forma significativa, dado que implica la frustración de un importante deseo humano. Los anticonceptivos, que permiten la satisfacción del deseo, pero evitan sus consecuencias naturales, han tenido más éxito.

¿Cómo se puede aplicar esto a otros problemas? He aquí un ejemplo. Las peticiones de donaciones generosas para erradicar la hambruna y llevar a cabo proyectos de desarrollo llegan a unos pocos, pero muchos encuentran esta forma de ayudar demasiado anónima. Podrían donar un poco cuando se les dirige una petición personal, pero para la mayor parte de nosotros existe una barrera psicológica que dificulta extender grandes sumas de dinero sin saber nunca a quién van a beneficiar. Los proyectos que ofrecen a la gente la posibilidad de apadrinar un niño en situación de pobreza son una forma de superar esta barrera. En estos proyectos, los padrinos reciben una fotografía del niño al que están ayudando, y se establece un contacto personal a través de cartas. Aunque quizás no sea tan efectivo económicamente, a la larga, como enviar ayuda

donde más se necesita y trabajar en el desarrollo de las comunidades más que en la ayuda individual, el apadrinamiento permite extender los deseos altruistas familiares a una esfera más amplia al fomentar en los padrinos un sentimiento de responsabilidad hacia, al menos, un niño necesitado. Al aprovechar así una fuente de altruismo que no es receptiva a las peticiones para ayudar a la gente en conjunto, el apadrinamiento aumenta el total de las donaciones que se realizan.

Es cierto que esta forma de canalizar los deseos asociados con el altruismo familiar hacia una esfera más amplia no tiene efectos sobre las consecuencias genéticas a largo plazo de un altruismo más amplio. Aquellos que donan generosamente a niños apadrinados ¿no harán que sus hijos reales sufran, y por tanto disminuyan las posibilidades de que sus genes, supuestamente más generosos, se propaguen en generaciones futuras? En otras palabras, ¿no se acabará eliminando esta generosidad del patrimonio genético, a la larga?

Ese es, sin embargo, un modelo de la evolución humana demasiado simplista. Para empezar, no hay un «solo gen» que resulte en este tipo de generosidad, está unido a otros rasgos, que podrían resultar ventajosos. Si fuera así, no se eliminaría fácilmente. En segundo lugar, en los niveles de abundancia que en la actualidad alcanzan los ciudadanos de clase media de los países más ricos, existen amplios márgenes de ganancias a los que se puede renunciar sin que representen un coste para las posibilidades de propagar los propios genes a futuras generaciones. Supongamos que dono el dinero que habría gastado en algunos de mis discos favoritos o en un viaje a Hawái. Ninguna de esas cosas tiene nada que ver con la supervivencia de mis genes. Tan solo si la gente tuviera tantos hijos como pueden permitirse criar nos encontraríamos con que los más generosos estarían en desventaja en la competencia genética. Entre los opulentos, no ha sido ese el caso en algún tiempo.

Por último, y de forma más importante, la cultura humana a menudo es capaz de neutralizar o invertir lo que de otra manera serían consecuencias ventajosas de una conducta egoísta. El ejemplo obvio es nuestro sistema de castigos y multas. Antes de que existieran métodos seguros para practicar abortos, la violación

podría parecer una buena forma de propagar los propios genes, y por ello en el curso de muchas generaciones podríamos esperar que el número de violadores en una población humana aumentase, pero, si una sociedad ajusticia, exilia, castra o encarcela a los violadores, tendrán menos probabilidades de reproducirse que los demás, y el aumento de los violadores puede controlarse. Esto no es, por supuesto, porque los hombres que violan mujeres estén interesados en propagar sus genes, y decidirían no hacerlo si la violación no fuese beneficiosa genéticamente. El miedo a ser castigado puede disuadir a un violador, por supuesto, pero además de este efecto disuasorio, muchas de las formas de castigo tienen efecto sobre las posibilidades de ciertos genes, incluyendo aquellos que predisponen a la violación, de sobrevivir en las generaciones subsiguientes.

Este argumento tiene amplias aplicaciones. Las instituciones sociales humanas pueden afectar el curso de la evolución humana. De la misma manera que el clima, las reservas de alimentos, los predadores y otras fuerzas naturales de selección han esculpido nuestra naturaleza, también lo ha hecho nuestra cultura. Las fuerzas naturales llevan operando mucho más tiempo que la cultura, pero el propio Wilson ha señalado que son posibles cambios relativamente rápidos en el fundamento genético de nuestra conducta. Al discutir la hipótesis del «simio asesino», la teoría de que evolucionamos a partir de cazadores para los que la agresión era una parte necesaria de la vida, Wilson ha afirmado que, incluso de ser cierta, no se seguiría únicamente de ello que tengamos una tendencia a la agresión, dado que ha pasado suficiente tiempo, desde el inicio de las sociedades agricultoras hace más de cinco mil años, para que presiones selectivas contrarias hayan alterado las tendencias genéticas que teníamos cuando éramos cazadores.

En el pasado, nuestra cultura habría contrarrestado las ventajas genéticas de las conductas agresivas o egoístas sin que nadie se diese cuenta de que estaba teniendo ese efecto. En el futuro seremos más conscientes de las consecuencias genéticas de nuestras prácticas, y seremos capaces de tomar medidas deliberadas para asegurarnos de que nuestra cultura no solo fomenta una conducta ética en las generaciones actuales, sino que aumenta las posibilidades de propagarlas a las siguientes. En el momento actual, sabemos demasiado poco de la genética humana para hacerlo más

que de una manera muy tosca y potencialmente lesiva. Cuando sepamos más, podremos realmente afirmar que no somos ya esclavos de nuestros genes.

Notas sobre las fuentes

Capítulo primero. Los orígenes del altruismo

—La cita inicial es de la pág. XIII de Mary Midgley, Beast and Man (Ithaca, N.Y., Cornell University Press, 1978) (Publicado en castellano en el Fondo de Cultura Económica como Mary Midgley, Bestia y hombre).

—Sociobiology: The New Synthesis ha sido publicada por The Belknap Press de Harvard University Press. La definición de la sociobiología aparece en la página 595. (Publicado en castellano en la editorial Omega: Edward O. Wilson, Sociología, la nueva síntesis, Editorial Omega, 1995.)

—La descripción del tambaleo aparece en R. D. Estes y J. Goddard, «Prey Selection and Hunting Behavior of the African Wild Dog», Journal of Wildlife Management, 31 (1), págs. 52-70. Es citado por Wilson en la página 124 de Sociobiología. Las fuentes para los demás ejemplos de altruismo pueden también encontrarse en Sociobiología, especialmente págs. 122-129, 475, 495. Sobre los lobos, ver Konrad Lorenz, King Solomon's Ring (Londres, Methuen, 1964; Nueva York, T. Y. Crowell, 1952), págs. 186-189.

—Un ejemplo de la explicación errónea del altruismo en términos de la supervivencia de la especie puede encontrarse en Peter Kropotkin, Mutual Aid: A Factor in Evolution (publicado por primera vez, 1902; republicado Londres, Allen Lane, 1972), págs. 81-82, 246. (Publicado en castellano en: Peter Kropotkin, El apoyo mutuo: un factor de evolución, Pepitas de calabaza, 2022.)

—Que las diferencias entre el comportamiento de cebras y ñus se explican mejor mediante la selección familiar lo sugiere David Barash, Sociobiology and Behavior (Nueva York, Elsevier, 1977),

pág. 99. La explicación más completa del comportamiento de los langures está en Sara Hrdy, The Langurs of Abu (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977); para el comportamiento similar de los leones, véase G. B. Schaller, The Serengeti Lion: A Study of Predator-Prey Relations (Chicago, University of Chicago Press, 1972) y B. C. R. Bertram, «Kin Selection in Lions and Evolution», en P. P. Bateson y R. A. Hinde (eds.), Growing Points in Ethology (Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1976).

—Robert Trivers usó por primera vez el modelo de rescatar a una persona que se ahoga en su influyente artículo «The Evolution of Reciprocal Altruism», The Quarterly Review of Biology, 46 (1971), págs. 35-57.

—Sobre los animales que no son familia pero comparten comida, véase B. C. R. Bertram, «Living in Groups: Predators and Prey», en J. R. Krebs y N. B. Davies (eds.), Behavioral Ecology (Oxford, Blackwell, 1972), pág. 92.

—La discusión de «tramposos» y «rencorosos» está tomada de Richard Dawkins, The Selfish Gene (Oxford, Oxford University Press, 1976). (Publicado en castellano en Richard Dawkins, El gen egoísta: las bases biológicas de nuestra conducta, Bruño, 1990.)

—El argumento en favor de una forma de selección grupal usado aquí se extrae de J. L. Mackie, «The Law of the Jungle», Philosophy, 53 (1978), págs. 455-464. Wilson sugiere que la «deriva genética» del tipo que explicaría una tendencia grupal hacia el altruismo es «perfectamente posible» en grupos aislados: véase Sociobiología, pág. 121.

Capítulo 2. La base biológica de la ética

—La afirmación de Hobbes de que la guerra es el estado natural de la humanidad viene del capítulo 13 de su Leviathan. (Publicado en castellano en Thomas Hobbes, Leviatán, Buenos Aires, Losada, 2003). La aseveración de Garrett Hardin de que los ik son una

encarnación del hombre natural de Hobbes está en The Limits of Altruism (Bloomington, Indiana University Press, 1977), págs. 130-131. Para la propia concepción de Colin Turnbull de que los ik prescindían de los valores, véase The Mountain People (Nueva York, Simon and Schuster, 1972), págs. 289-290, 294. Una crítica incisiva de The Mountain People aparece en Current Anthropology, 15 (1974), págs. 99-103, y 16 (1975), págs. 343-358.

—Sobre la preservación de los valores en los campos de exterminio, véase Terrence Des Pres, The Survivor: An Anatomy of Life in the Death Camps (Nueva York, Oxford University Press, 1976), especialmente pág. 142.

—La observación de Wilson sobre las diferencias entre sociedades humanas aparece en On Human Nature (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1978), pág. 48.

—Para la versión de Westermarck del orden de deberes de generosidad, véase The Origin and Development of the Moral Ideas (Londres, Macmillan, 1908), capítulo 23. El punto de vista de Marshall Sahlins se cita de The Use and Abuse of Biology (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1976), pág. 18.

—Platón defiende la vida comunal en Republic, V, 464 (disponible en castellano en múltiples ediciones, por ejemplo: Platón, La República o el Estado, Madrid, Austral, 2007); la descripción de Talmon del auténtico funcionamiento de los kibbutzim en Israel aparece en pág. 3-34 de Family and Community in the Kibbutz (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972).

—El comentario de Westermarck sobre la reciprocidad es de The Origin and Development of the Moral Ideas, vol. II, pág. 155; el de Gouldner de «The Norm of Reciprocity», American Sociological Review, 25 (1960), pág. 171.

—El pasaje de Polibio es de su Historia, VI, 6, y aparece citado por Westermarck en The Origin and Development of the Moral Ideas, vol. I, pág. 42. Sobre los sofisticados rituales de reciprocidad en las sociedades tribales, véase Marcel Mauss, The Gift (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1954). Colin Turnbull señala que los ik devuelven los favores con rapidez para evitar obligaciones futuras

(The Mountain People, pág. 146); Sidgwick señala el idéntico fenómeno en la Inglaterra victoriana (The Methods of Ethics, 7th ed., pág. 260). La insistencia de Cicerón en la importancia de la gratitud está en de Officiis, I, 15, par. 47 (publicado en castellano en Marco Tulio Cicerón, Sobre los oficios, Madrid, Alianza, 2015). El comentario de Jesús puede leerse en Mateo 5:43 o Lucas 6:35.

—La explicación de Robert Trivers de nuestra preferencia por las motivaciones altruistas está en «The Evolution of Reciprocal Altruism», The Quarterly Review of Biology, 46 (1971), págs. 48-49, también nos ofrece referencias a los datos psicológicos sobre el efecto del altruismo en incitar comportamientos altruistas en los demás. La revisión de la literatura citada es D. Krebs, «Altruism — An Examination of the Concept and a Review of the Literature», Psychological Bulletin, 73, págs. 258-302.

—Para un estudio de datos sobre la lealtad, véase The Origin and Development of the Moral Ideas, vol. II, pág. 169 de Westermarck. La exaltación de la lealtad de Cicerón está en de Officiis, I, 17, par. 57.

Capítulo 3. ¿De la evolución a la ética?

—La cita inicial de Einstein es de la pág. 114 de Out of My Later Years (Nueva York, Philosophical Library, 1950). El punto de vista contrastado se toma de On Human Nature, pág. 5.

—La discusión de Edward Wilson de la biología del sexo está en On Human Nature, capítulo 6.

—La carta de Darwin (a Charles Lyell) ha sido publicada en The Life and Letters of Charles Darwin, editado por Francis Darwin (Londres, Murray, 1887), vol. 2, pág. 262. Debo esta referencia a Robert Bannister, Social Darwinism: Science and Myth in Anglo-American Social Thought (Philadelphia, Temple University Press, 1979), pág. 14.

—La advertencia de Darwin contra el uso de «más alto» y «más bajo» se señala en More Letters of Charles Darwin, editado por F. Darwin y A. C. Seward (Londres, Murray, 1903), vol. 1, pág. 114n, véase también la carta a J. D. Hooker (30 de diciembre de 1858). La conferencia de T. H. Huxley «Evolution and Ethics» ha sido reimpresa en J. S. y T. H. Huxley, Evolution and Ethics (Londres, Pilot Press 1947). El pasaje citado está en pág. 82.

—La referencia a «premisas éticas inherentes en la naturaleza biológica del hombre» está en pág. 5 de On Human Nature.

—La teoría ética de Rawls se presenta en su libro, A Theory of Justice (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972, disponible en castellano en John Rawls, Teoría de la justicia, Fondo de Cultura Económica, 2004), véase la sección 11 para un resumen de las ideas de Rawls. La incomprensión de Wilson del principio de igualdad de Rawls está en la pág. 5 de On Human Nature.

—La insistencia de Kant en no mentir nunca es el tema de su ensayo «On a Supposed Right to Tell Lies from Benevolent Motives», que se ha reimpreso en Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics, de T. Abbott (Londres, Longmans, Green & Co., 1909). Anarchy, State and Utopia de Nozick está publicado en Basic Books (Nueva York, 1974).

—La afirmación de que la idea común occidental de la santidad de la vida humana está basada en doctrinas judeo-cristianas y no puede sobrevivir a su rechazo está en mi Practical Ethics (Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 1979, en castellano en Peter Singer, Ética práctica, Akal, 2021), capítulo 4.

—La observación de David Hume sobre la distinción entre «ser» y «deber ser» aparece al final de la sección 1 de la primera parte del libro III de su A Treatise on Human Nature (en castellano en David Hume, Tratado de la naturaleza humana, Tecnos, 2005).

—El pasaje citado está en pág. 197 de On Human Nature.

—La afirmación de Kant de que lo que deberíamos hacer está completamente separado de lo que hacemos de hecho está en el pasaje inicial de la segunda sección de su Fundamental Principles of

the Metaphysics of Morals (en castellano en Immanuel Kant, Fundamentos de la metafísica de las costumbres, Encuentro, 2009).

Capítulo 4. La razón

—La segunda cita es de la pág. 38 de la Apología de Platón, traducida por Benjamin Jowett, tomada en castellano de su edición en Alianza, 2008, traducida por Óscar Martínez García.

—El relato del descubrimiento de Euclides por parte de Hobbes está tomado de John Aubrey en su Brief Lives, editado por A. Clark (Oxford, Oxford University Press), 1898), vol. 1, pág. 332.

—El pasaje de Hume se cita de An Enquiry Concerning the Principles of Morals, sec. IX, parte 1 (en castellano en David Hume, Investigación sobre los principios de la moral, Alianza, 2014).

—El cuestionamiento por parte de Sócrates de la concepción convencional de la justicia es el tema de las páginas iniciales de la República de Platón.

—El conocimiento de los griegos de la diversidad de costumbres en distintos países se discute por parte de K. J. Dover en Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle (Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1974), págs. 75, 86-87.

—Véase L. Kohlberg y R. Kramer, «Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development», Human Development, 12, págs. 93-120 (1969).

—Para la discusión de la universalizabilidad de R. M. Hare, véase su Freedom and Reason (Oxford, Oxford University Press, 1963), y para una exposición más reciente, «Ethical Theory and Utilitarianism», en H. D. Lewis (ed.), Contemporary British Philosophy, cuarta serie (Londres, Allen & Unwin, 1976). La idea de C. I. Lewis de imaginarse uno mismo viviendo las vidas de cada uno de los afectados por nuestra decisión está en pág. 547 de An Analysis of Knowledge and Valuation (La Salle, Ill., Open Court,

1946). Mi propia discusión debe mucho a Hare.

—El argumento de J. L. Mackie acerca de la peculiaridad de los valores objetivos está tomada del capítulo 1, sección 9, de su Ethics: Inventing Right and Wrong (Harmondsworth, Penguin Books, 1977).

—La regla hebrea en contra de esclavizar otros hebreos es del Levítico 25: 39-46.

—La inscripción griega se cita de Kenneth Dover, Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle, pág. 280. La sugerencia de Platón de un avance en esta moralidad está en República, V, 469-471. Véase también la Política de Aristóteles, I, 6, y para muchos ejemplos de otras culturas, Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas, vol. I, págs. 331-333.

—Sobre las leyes de herencia para extranjeros, véase Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas, vol. II, pág. 49.

—Gunnar Myrdal, An American Dilemma fue publicado por Harper & Bros., Nueva York, en 1944. Los pasajes citados son del apéndice I.

—La cita de Marx está en The German Ideology (Nueva York, International Publishers, 1966), págs. 40-41.

—Sobre el desperdicio de grano que implica la dieta occidental basada en la carne, véase Francis Moore Lappé, Diet for a Small Planet (Nueva York, Ballantine, 1971). Animal Liberation fue publicado por The New York Review en 1975 y reimpreso por Avon Books, Nueva York, en 1977.

—Las ideas de Albert Schweitzer sobre la reverencia hacia la vida se publicaron originalmente en su Civilisation and Ethics (Londres, A. C. Black, 1929), y han sido reimpresas en Tom Regan y Peter Singer (eds.), Animal Rights and Human Obligations (Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1976), págs. 133-138.

—Sand County Almanac de Aldo Leopold se publicó en 1949 por Oxford University Press, Nueva York. El pasaje citado es de págs.

201-203.

Capítulo 5. Razón y genes

— La observación de Oscar Wilde de «The Critic as Artist» está en sus Intentions (Londres, Methuen, 1909), pág. 182.

—Hume dejó escrito que la razón es la esclava de las pasiones en el libro II, parte 3, sección III de su Treatise of Human Nature.

—Las citas son de Richard Dawkins, The Selfish Gene, pág. 4, y de Edward O. Wilson, Sociobiología, pág. 120. Para la definición de «adecuación» véase Sociobiología, págs. 117-118, y para el comentario de Midgley sobre ella, véase Mary Midgley, Beast and Man, pág. 129n.

—La explicación de Wilson del cuidado de los pobres de la madre Teresa está en pág. 165 de On Human Nature; para la concepción de Garrett Hardin, véase The Limits of Altruism, pág. 26; para Dawkins, véase The Selfish Gene, págs. 2-3.

—La cita procede de The Selfish Gene, pág. 3.

—El estudio de Richard Titmuss de los donantes de sangre británicos se publicó como The Gift Relationship (Londres, Allen & Unwin, 1970; Nueva York, Pantheon Books, 1970).

—Las ideas de Edward Westermarck sobre la expansión de la moralidad se expresan de forma más completa en Ethical Relativity (Nueva York, Harcourt Brace, 1932), capítulo 7.

—Las fuentes de las distintas versiones del criterio imparcial para la ética son como sigue. Judía: Levítico 19:18, y el dicho del rabino Hillel en el Talmud babilonio, orden Mo'ed, Tractate Sabbath, sección 31a; Cristiana: Mateo 22:39, Lucas 6:31 y Mateo 7:12; Confuciana: Lun Yü XV:23 y XII:2 (citadas de Westermarck, The Origin and Development of the Moral Ideas, vol. I, pág. 102); Hindú: Mahabharata XXIII:5571 (citada por Westermarck); Estoica:

Marco Aurelio, Comentarios, IV, 4, y Séneca, de Otio, IV, 1 (citados ambos por Westermarck, Ethical Relativity, pág. 204).

—Para una introducción general a la teoría de Kohlberg, léase su artículo «Stage and Sequence: The Cognitive-Developmental Approach to Socialization», en D. A. Goslin (ed.), Handbook of Socialization Theory and Research (Chicago, Rand McNally, 1969). Sobre la conexión entre razonamiento moral y acción moral, véase L. Kohlberg y R. Mayer, «Development as the Aim of Education», Harvard Educacional Review, 42 (1971), pág. 491. Útiles valoraciones independientes de las teorías de Kohlberg son J. P. Rushton, «Socialization and the Altruistic Behavior of Children», Psychological Bulletin, 83 (1976), págs. 898-913; E. L. Simpson, «Moral Development Research: A Case Study of Scientific Cultural Bias», Human Development, 17 (1974), págs. 81-106, y W. D. Boyce y L. C. Jensen, Moral Reasoning: A Psychological-Philosophical Integration (Lincoln, Neb., University of Nebraska Press, 1978), especialmente págs. 110-116 y 154-158.

—Que la existencia de un elemento racional en la moralidad podría explicar por qué la evolución no ha eliminado el comportamiento moral es señalado por Colin McGinn en «Evolution, Animals and the Basis of Morality», Inquiry, 22 (1979), pág. 91. Sobre la idea de que la razón nos conduce a un punto de vista desde el que podemos ver que nuestros intereses no son más importantes que los de los demás, véase Tom Nagel, The Possibility of Altruism (Oxford, Oxford University Press, 1970).

—Véase Leon Festinger, A Theory of Cognitive Dissonance (Stanford, Stanford University Press, 1957), capítulo 1.

—Para ampliar la cuestión de las razones para elegir el punto de vista ético, véase el capítulo final de mi Practical Ethics.

Capítulo 6. Una nueva concepción de la ética

—La alabanza de Burke del prejuicio está en la pág. 183 de la

edición de Penguin (1968) de Reflections on the Revolution in France.

—El ejemplo de Godwin de rescatar al arzobispo o a tu padre aparece en su Enquiry Concerning Human Justice (Oxford, Clarendon Press, 1971), pág. 71; su respuesta a Parr está en la pág. 325 del mismo volumen.

—Mi elección del urbanismo como ejemplo de demasiada planificación está inspirada en Jane Jacobs, The Death and Life of Great American Cities (Nueva York, Random House, 1961).

—La cita es del libro III, parte 2, sección I, del Treatise of Human Nature de Hume. Véase también J. L. Mackie, Ethics, pág. 130.

—La madre Teresa es citada de Malcolm Muggeridge, Something Beautiful for God: Mother Theresa of Calcutta (Nueva York, Harper & Row, 1971), pág. 118.

—El texto completo del poema satírico de A. H. Cough «The Latest Decalogue» se puede encontrar en The New Oxford Book of Verse, editado por Helen Gardner (Oxford, Oxford University Press, 1978).

—El diario de Chester Bowles se cita de David Halberstam in The Best and the Brightest (Nueva York, Random House, 1969), pág. 69.

—La doctrina de Tomás Sánchez sobre la mentira está tomada de Pascal, The Provincial Letters, traducida por A. J. Krailsheimer (Harmondsworth, Penguin, 1967), págs. 140-141. Debo esta referencia, así como la referencia a McFadden, Medical Ethics, a Sissela Bok, Lying (Nueva York, Panteón, 1978), pág. 31.

—Sidgwick defiende la idea de una moralidad «secreta» en págs. 489-490 de The Methods of Ethics, 7th ed. (Londres, Macmillan, 1907).

—Mi discusión del papel de las reglas en la ética guarda una deuda con el trabajo de R. M. Hare. Véase especialmente su artículo «Principles», Proceedings of the Aristotelian Society, 73 (1972-1973). Sidgwick, The Methods of Ethics, libro IV, capítulos III-V, contiene una discusión inusualmente cuidadosa del tema.

—Wilson acepta la posibilidad de un cambio relativamente rápido en los fundamentos genéticos de nuestro comportamiento en «Competitive and Aggresive Behavior», en J. F. Eisenberg y Wilton Dillon (eds.), Man and Beast: Comparative Social Behavior (Washington, D. C., Smithsonian Institution Press, 1971), pág. 208.

Epílogo a la edición de 2011

La ciencia no se para, y tampoco lo hace la filosofía, aunque la última tiene cierta tendencia a moverse en círculos. Quizás esto sea injusto: la filosofía sí que hace progresos. Sería mejor decir, quizás, que a la filosofía le gusta revisitar sus viejos refugios y encontrar algo de valor en lo que hizo en los buenos viejos tiempos. Pero comencemos con la ciencia: ¿qué han añadido los últimos treinta años de investigación científica a nuestro conocimiento del origen y la naturaleza de la ética?

En primer lugar, el argumento a favor de un fundamento biológico, más que cultural, para nuestra ética ha sido reforzado por varias vías de investigación diferentes. Frans de Waal, que comenzó su carrera en los Países Bajos y está en la actualidad en la Universidad Emory en Atlanta, ha estado observando primates durante cuarenta años. Ha descrito varias formas en las que su comportamiento sugiere que tienen un cierto sentido de la imparcialidad y la justicia, o al menos un precursor de tal sentido. Al observar un grupo de chimpancés, por ejemplo, de Waal se dio cuenta de que, cuando un chimpancé, Luit, fue atacado por otro, Nikkie, un tercer chimpancé, Puist, salió en ayuda de Luit y le ayudó a quitarse a Nikkie de encima. Más tarde Nikkie atacó a Puist. Puist hizo señas a Luit, aparentemente pidiendo ayuda en su propia lucha contra Nikkie, pero Luit no hizo nada. Cuando el ataque de Nikkie terminó, Puist emprendió un furioso ataque contra Luit. De Waal comenta: «Si su furia fuera, de hecho, el resultado de que Luit se negara a ayudarla después de que ella lo hubiera ayudado, esto sugeriría que la reciprocidad entre chimpancés se gobierna con el mismo sentido de corrección moral y justicia que entre los humanos». De Waal también mostró que los monos capuchinos parecían operar bajo un principio, algo así como «igual sueldo por igual trabajo». Los capuchinos pueden entrenarse con facilidad para realizar tareas a cambio de una recompensa, generalmente una bolita de comida. Pero, si veían a algún vecino realizar la misma

tarea, pero recibiendo una recompensa mayor, como, por ejemplo, una uva, y luego recibían ellos mismos la habitual bolita de comida, se enfadaban y probablemente la rechazarían. Preferirían, parece ser, no obtener ninguna recompensa que ser tratados injustamente [4].

Nuevos métodos de explorar las respuestas de los niños humanos han desbancado el antiguo consenso, asociado a figuras tan estelares como Sigmund Freud, Jean Piaget y Lawrence Kohlberg, de que el desarrollo moral humano es el producto de nuestra crianza y nuestra cultura. En su lugar, como han mostrado estudios de Kiley Hamlin, Karen Wynn y Paul Bloom en la universidad de Yale, llegamos al mundo equipados con una preferencia por aquellos que ayudan, y hostilidad hacia aquellos que ponen impedimentos. Los bebés de tan solo 5 meses pueden mostrar estas preferencias. En los estudios de Yale, ven un programa en el que una marioneta devuelve una pelota a la marioneta que la mandó rodando, mientras que otra marioneta escapa corriendo con la pelota. Cuando se les ofrece elegir entre las marionetas, los bebés elegirán a la que devolvió la pelota. Más sorprendente aún es el hecho de que, cuando bebés de ocho meses vieron a marionetas serviciales y revoltosas ser recompensadas o castigadas por otra marioneta, mostraron una preferencia por la marioneta que recompensó a la marioneta servicial, y por la marioneta que castigó a la marioneta revoltosa más que por la marioneta que recompensaba a la marioneta revoltosa. Esto sugiere que los bebés tienen, a una edad sorprendentemente temprana, una intuición de que aquellos que ayudan deben ser recompensados, no castigados, y aquellos que ponen impedimentos deben ser castigados, no recompensados. Al escribir sobre estos estudios, Paul Bloom se muestra cauteloso en señalar que no muestran que los bebés tengan la misma moralidad que nosotros. Lo que muestran más bien es que los bebés tienen los «fundamentos emocionales» de nuestros juicios morales, que tendemos a suponer que se adquieren a través de un proceso de pensamiento más complicado y deliberativo.

Jonathan Haidt, un psicólogo de la universidad de Virginia, ha ampliado nuestro conocimiento del juicio moral, y particularmente de su base intuitiva. Uno de sus estudios arroja luz sobre nuestros juicios acerca del incesto. Le pidió a gente que respondiera a la

siguiente historia:

Julie y Mark son hermano y hermana. Están viajando juntos por Francia en unas vacaciones de verano de la facultad. Una noche se alojan solos en una cabaña cerca de la playa. Deciden que sería divertido e interesante si intentaran hacer el amor. Al menos sería una experiencia nueva para ellos. Julie ya estaba tomando píldoras anticonceptivas, pero Mark usa también un condón, solo para estar seguros. Ambos disfrutan de hacer el amor, pero deciden no hacerlo más. Mantienen esa noche en secreto entre ellos, lo que les hace sentirse aun más unidos entre sí. ¿Qué piensas de ello, estuvo bien que hicieran el amor?

Aunque la mayor parte de la gente juzga rápidamente que lo que Julie y Mark han hecho estuvo mal, cuando se les pide que den razones para su juicio, se tropiezan. Muchos se justifican en el riesgo de concebir un hijo con defectos, pero entonces se les recuerda que Julie y Mark utilizaron dos formas de anticonceptivos. Otros señalan que Julie y Mark podrían sufrir daños emocionales, o haber dañado su relación, a pesar del hecho de que la información que se les ha dado afirma claramente que Julie y Mark no sufrieron daño y que después su relación era aún más profunda de lo que era antes. Al final, mucha gente dirá algo como «No sé, no puedo explicarlo, solo sé que está mal» [5] . Haidt se refiere a este fenómeno como «desconcierto moral», personas que llegan a un juicio moral, pero, cuando se les pide que lo justifiquen, se encuentran desconcertados. Su explicación es que el juicio no es el resultado de ningún proceso de razonamiento, sino de una intuición experimentada de forma inmediata, en otras palabras, lo que llamamos una «reacción visceral». Incluso después de que la gente se haya visto forzada a aceptar que las razones aducidas inicialmente para su juicio no se aplican al caso que se juzga, y sean incapaces de encontrar ninguna razón mejor, continúan seguros de su juicio intuitivo.

Este ejemplo es parte de un cuerpo de evidencias que Haidt ha recopilado en apoyo de la postura de que los juicios morales en una

variedad de áreas son típicamente el resultado de respuestas intuitivas rápidas, casi automáticas. Aunque Haidt reconoce que el razonamiento consciente puede desempeñar un papel en el juicio moral, piensa que, con mucha frecuencia, sigue a la respuesta intuitiva, y es una racionalización de tal respuesta más que la base de ella [6] .

Paul Bloom está mejor dispuesto que Haidt hacia la idea de un progreso moral basado en la racionalidad. Un ejemplo de esto son los progresos que hemos hecho en la oposición a la discriminación racial. Bloom señala que ya a los tres meses los bebés prefieren las caras de personas de la raza que sea más familiar para ellos. Esto es un prejuicio, en el sentido literal del término, dado que existe antes de que el niño sea capaz de hacer juicios. Se mantiene fuerte en niños mayores. Y aun así en todas partes las personas hoy en día aceptamos que la discriminación racial, del tipo que existía en Sudáfrica bajo el apartheid, o en los estados del sur de América antes del movimiento de los derechos civiles, está mal. Esto no significa que los prejuicios raciales hayan desaparecido, pero sí que la gente elige conscientemente no actuar basándose en ellos y apoya leyes que lo prohíben. Al desarrollar este argumento, Bloom se refiere a este libro para sugerir que el proceso de superar este temprano prejuicio, y por tanto expandir nuestro círculo de preocupación moral, debe ser de tal manera que implique nuestra habilidad para razonar [7] .

Nuevas pruebas de una de las tesis centrales de este libro provienen de un método de investigación que ni siquiera existía hace treinta años. Usando imágenes de resonancia magnética funcional, o fMRI, podemos ver qué partes del cerebro se activan cuando se realizan varias tareas. Joshua Greene y otros en las universidades de Harvard y Princeton han diseñado experimentos que arrojan luz sobre la forma en la que las personas responden a situaciones conocidas en la literatura filosófica como «dilemas de tranvía» [8] . En el dilema del tranvía típico, te encuentras junto a una vía cuando te das cuenta de que un tranvía suelto, sin nadie a bordo, está bajando por las vías, dirigiéndose hacia un grupo de cinco personas. Si el tranvía continúa su trayectoria, morirán. Lo único que puedes hacer para evitar estas cinco muertes es mover una palanca que desviará el tranvía a una vía lateral, donde solo matará a una persona.

Cuando se les pregunta qué deberían hacer en estas circunstancias, la mayor parte de la gente contesta que deberían desviar el tranvía a la vía lateral, salvando así cuatro vidas de forma neta.

En otra versión del problema, el tranvía, como antes, está a punto de matar a cinco personas. Esta vez, sin embargo, no te encuentras cerca de las vías, sino en un puente sobre ellas, y no puedes desviar el tranvía. Consideras la posibilidad de saltar a las vías, frente al tranvía, sacrificándote así para salvar a los cinco, pero sabes que eres demasiado ligero para pararlo. A tu lado, por otro lado, hay un extraño que lleva una pesada mochila. La única manera de evitar que el tranvía mate a cinco personas es empujar a ese extraño a las vías frente al tranvía. Si arrojas al extraño, morirá, pero salvarás a los otros cinco. Cuando se les pregunta qué deberían hacer en estas circunstancias, la mayor parte de la gente dirá que no deberías tirar del puente a la otra persona.

Antes de que Greene comenzara su trabajo, los filósofos interesados en el dilema del tranvía veían la cuestión de esta manera: en ambos casos, el de la «palanca» y el «puente», causas la muerte de una persona para salvar a cinco, pero hacerlo es lo correcto en el primer caso, y malo en el segundo. ¿Cuál es el fundamento del distinto tratamiento moral entre ambos casos? Al considerar el problema de esta manera, los filósofos suponían que nuestras intuiciones morales eran correctas, y trataban de justificarlas. Para cada principio justificativo aparentemente plausible, sin embargo, había alguna variante del par de casos original que mostraba que el principio sugerido no lograba justificar nuestras respuestas intuitivas. Por ejemplo, algunos filósofos sugirieron que la diferencia entre el caso típico de tranvía y el caso del puente es que en el segundo el extraño se utiliza como medio para salvar a otros (después de todo, estamos convirtiéndole en un tope ferroviario humano). Esto viola el famoso «imperativo categórico» kantiano, que afirma que nunca deberíamos utilizar a una persona meramente como medio. Mover la palanca, por otro lado, no utiliza a la persona en la vía lateral como medio para salvar a las otras, su muerte es meramente un desafortunado efecto secundario de salvar a los cinco. Esto suena creíble, hasta que consideramos un caso en el que mover la palanca no hace que el tranvía se mueva a una vía diferente, sino que lo envía a un bucle antes de que llegue a las cinco personas que

amenaza atropellar. En ese bucle, el extraño con la pesada mochila se está echando una siesta. Su cuerpo y la mochila lograrán parar el tranvía, pero le costará la vida. Desviar el tranvía a este bucle sí utiliza al extraño como medio para salvar a los otros cinco, y por tanto viola el imperativo categórico kantiano, pero la mayor parte de la gente considera que sería lo correcto. Así que juzgan que este caso del bucle y la palanca es más próximo al caso típico de la palanca que al caso de empujar al extraño del puente.

Greene sospechaba que los orígenes de los distintos dictámenes que hacemos sobre las dos situaciones podrían hallarse en nuestras diferentes respuestas emocionales a la idea de causar la muerte de un extraño por mover una palanca en una vía, comparado con empujarlo a su muerte. Mover una palanca es un acto relativamente impersonal, y no tenemos emociones intensas asociadas a él, así que consideramos los daños que resultan de mover, o no mover, la palanca, y actuamos bajo el principio de minimizar los daños. Tirar a un extraño de un puente, por otro lado, evoca una respuesta emocional inmediata e intensamente negativa, y por tanto juzgamos que sería malo sin siquiera tener en cuenta el hecho de que minimizaría el daño en conjunto.

Greene utilizó resonancias magnéticas para probar su hipótesis. Predijo que las personas a las que se les pidiera que formasen un juicio moral sobre las violaciones «personales», como tirar a un extraño del puente, presentarían actividad incrementada en las áreas del cerebro asociadas con las emociones, comparada con la de las personas a las que se les pidiera que formasen juicios sobre violaciones relativamente «impersonales» como mover una palanca. La predicción se vio confirmada. Cuando Greene estudió más detenidamente la actividad cerebral de los pocos sujetos que habían dicho que sería correcto tirar al extraño del puente, se encontró mayor actividad en las partes del cerebro asociadas con la actividad cognitiva que en los cerebros de aquellos que dijeron que estaría mal. El campo aún es relativamente nuevo, y la validez de estos resultados ha sido cuestionada, pero métodos experimentales distintos han producido más evidencias que apoyan la hipótesis general de Greene [9] . Estos descubrimientos dan apoyo a la idea defendida en este libro según la cual la demostración de que una intuición moral tiene una base evolutiva a menudo no justifica la

intuición, sino que más bien la desmiente [10] . Dado que, si Green está en lo cierto al sugerir que nuestras distintas respuestas intuitivas a los casos del puente y la palanca se deben a diferencias en el procesamiento emocional de las situaciones que implican causar la muerte de alguien de forma cercana y personal, y causarla a distancia, de forma menos personal, ¿por qué íbamos a creer que hay algo que justifique estas respuestas distintas? Greene no solo ha explicado, sino que ha eliminado el rompecabezas filosófico. Ciertamente, los datos de Greene por sí solos no pueden probar ni rebatir ninguna perspectiva normativa. Para ello necesitaríamos un argumento a partir de premisas normativas, pero al menos la supuesta «verdad evidente en sí misma» de nuestras intuiciones en este caso ha sido puesta en duda, y la carga de la prueba se ha pasado a los que permitirían que se perdieran más vidas.

Si esto no es obvio ya, podría aclararse si consideramos cómo encaja el descubrimiento de Greene en la perspectiva evolutiva más amplia de los orígenes de la moralidad bosquejada anteriormente en este libro. Durante la mayor parte de nuestra historia evolutiva, los seres humanos han vivido en grupos pequeños, como lo hicieron nuestros ancestros prehumanos primates y mamíferos sociales. En estos grupos, la violencia solo podía infligirse de forma íntima y personal, golpeando, empujando, estrangulando o utilizando un palo o piedra como porra. Para lidiar con estas situaciones, hemos desarrollado respuestas inmediatas basadas en emociones a las situaciones que implican una interacción cercana y personal con los demás. La idea de empujar a un extraño del puente genera estas respuestas emocionales. Mover una palanca que desvía un tren que golpeará a alguien no se asemeja a nada que sea probable que haya ocurrido en las circunstancias en las que vivíamos nosotros y nuestros ancestros. Por ello el pensamiento de hacerlo no provoca la misma respuesta emocional que tirar a alguien de un puente. Así que la característica saliente que explica nuestros juicios intuitivos distintos acerca de los dos casos es que el caso del puente es el tipo de situación que podría haber ocurrido durante los eones en los que ocurrió nuestra evolución, mientras que el caso típico del tranvía describe una forma de causar la muerte de alguien que solo ha sido posible en el último siglo o dos, un tiempo demasiado corto para tener ningún impacto en nuestros patrones de respuesta emocional heredados. Pero ¿cómo puede haber ninguna cuestión moralmente

saliente en el hecho de que he matado a alguien de una manera que era posible hace un millón de años, en lugar de una manera que se hizo posible solo hace doscientos años?

Cuando se sugiere que la ética normativa debería desestimar nuestras intuiciones morales comunes, se levanta la objeción de que sin intuiciones no podemos tener ética normativa en absoluto [11] . Ha habido muchos intentos, a lo largo de los siglos, de encontrar pruebas de los primeros principios en ética, pero la mayor parte de filósofos consideran que todos han fracasado. Incluso una teoría ética radical como el utilitarismo debe apoyarse en una intuición fundamental acerca de lo que es bueno. Así que parece que no nos queda nada más que las intuiciones. Si las rechazáramos todas, deberíamos convertirnos en escépticos éticos o nihilistas.

La investigación del comportamiento de Haidt y los estudios de imagen cerebral de Greene sugieren otra posibilidad: que podríamos ser capaces de distinguir entre nuestras respuestas inmediatas basadas en la emoción y otros juicios que tengan una base racional. Haidt cree, como hemos visto, que nuestro razonamiento a menudo no es más que una racionalización de nuestras respuestas intuitivas, lo que él expresa como el perro emocional agitando su cola racional. Pero la investigación de Greene sugiere que, en algunas personas, el razonamiento puede anteponerse a la respuesta inicial basada en la emoción, como en el caso de los que, en el caso del puente, juzgaron que estaría justificado tirar al extraño al paso del tranvía. Esta respuesta, como ya hemos visto, se asociaba con una actividad mayor en las partes del cerebro asociadas con los procesos cognitivos, cuando se comparaban con las de aquellos que afirmaron que sería malo empujar al extraño. Lo que es más, la respuesta que dieron estos sujetos es, sin duda, la que daría un ser racional. Deberíamos minimizar la pérdida de vidas inocentes, a menos que haya alguna razón válida para no hacerlo.

Aunque deberíamos, he defendido, pensar que está bien empujar a un extraño del puente si es la única manera de salvar a los cinco, podríamos seguir pensando que la repulsión intuitiva que sentimos al pensar en empujar a un extraño a su muerte es algo bueno, y podríamos no desear desalentar a la gente de que tenga y actúe sobre la base de esa repulsión, dado que es muy improbable que nos

encontremos en circunstancias parecidas a las del caso del puente. Como señaló Henry Sidgwick en Los métodos de la ética, es importante distinguir entre la utilidad de una acción, y la utilidad de alabar o censurar esa acción. Podríamos no desear alabar a aquellos que están dispuestos a empujar a extraños de lugares altos, por miedo a que lo hagan en otras ocasiones en las que no salva más vidas de las que se pierden [12] . Con todo, deberíamos creer que, cuando es la única manera de salvar las vidas de varios seres humanos inocentes, es lo correcto.

Podría decirse que la respuesta que he llamado «más razonada» está aún basada en la intuición de que cinco muertes son algo peor que solo una. Pero, si esta es una intuición, es distinta de las intuiciones a las que se refieren Haidt y Greene, y es difícil ver cómo esta intuición podría ser el resultado de nuestro pasado evolutivo, separado del razonamiento moral. David Hume observó que «no hay tal pasión en la mente humana como el amor a la humanidad, meramente como tal», y hay una buena razón evolutiva por lo que eso debería ser así (es la misma razón, discutida en el capítulo 1, para tener dudas sobre que el hecho de que algo sea «bueno para la especie» pueda desempeñar un papel en la evolución). Así la «intuición» que nos dice que la muerte de una persona es una tragedia menor que la muerte de cinco no es como las intuiciones que nos dicen que podemos mover la palanca, pero no tirar al extraño del puente.

Podríamos intentar separar los juicios morales que debemos a nuestra historia evolutiva y cultural de aquellos que tienen una base racional. Pero, de todas maneras, ¿en qué sentido puede un juicio moral tener solo una base racional? Al releer los capítulos anteriores, puedo darme cuenta de lo ambivalente que fui sobre la idea de que la ética pueda ser objetivamente cierta y basada en la razón. Escribí que la razón conduce al progreso moral, e insistí en que la razón no se limita a la tarea negativa de rechazar la tradición como una fuente de autoridad (pág. 98). Al contrario, defendí que la razón nos conduce al principio de que «los intereses propios son unos entre muchos conjuntos de intereses, sin más importancia que los intereses similares de los demás» (pág. 102). Lo que es más, afirmé que esta verdad es «eterna y universal, independiente de la existencia de seres humanos u otras criaturas con preferencias»,

aunque sin tales seres no tendría aplicación. Sin embargo, continué diciendo, siguiendo argumentos presentados por J. L. Mackie, que la idea de «valores objetivos» o una «realidad moral objetiva» es demasiado «peculiar» y demasiado problemática para poder usarse para dar apoyo a alternativas a la perspectiva de que, dado que los propios intereses no son más importantes que los de los demás, lo correcto es satisfacer al máximo las preferencias de todos los afectados por nuestras acciones. Por tanto, concluí que estas alternativas, por ejemplo la perspectiva que considera siempre malo matar a un inocente, sin importar cuántas otras personas inocentes mueran al no hacerlo, deberían ser consideradas como preferencias subjetivas de la persona que las tiene. Si hacemos esto, por supuesto, podemos tenerlas en cuenta cuando decidimos qué satisfará al máximo las preferencias de todos los afectados, pero se tendrán en cuenta en los términos establecidos por el que busca maximizar la satisfacción de preferencias, esto es, por el utilitario preferencial.

No creo ya que este argumento sea defendible. El juicio de que «los propios intereses solo son unos entre muchos conjuntos de intereses» puede aceptarse como una descripción de nuestra situación en el mundo, pero, al añadir que los intereses propios no tienen «más importancia que los intereses similares de los demás», se convierte en una afirmación normativa. Si niego que las afirmaciones normativas puedan ser verdaderas o falsas, entonces no puedo pretender que esta afirmación sea cierta. Podría tratarse también como solo una preferencia entre otras, pero ahora ya no tendríamos fundamento para decir que deberíamos maximizar la satisfacción de preferencias. Lo que es más, incluso si los demás aceptasen que sus intereses no tienen mayor importancia que los intereses de los demás, no sería suficiente para justificar la conclusión de que deberíamos satisfacer las preferencias de todos lo máximo posible. Podría pensar que arrojar a un extraño a su muerte siempre está mal, sin importar cuántas vidas se perdieran si no arrojamos al extraño, incluso si una de las vidas que se pierden es la mía. Al decir esto, no considero que mis intereses sean más importantes que los intereses de los demás, y no violo el requisito ampliamente aceptado de que los juicios morales deben ser universalizables [13] . La negación de la verdad objetiva en la ética, por tanto, no conduce, como he intentado argumentar, al

utilitarismo preferencial como una especie de posición neutral libre de compromisos metafísicos indeseables, sino al escepticismo acerca de la posibilidad de llegar a ninguna conclusión significativa en absoluto sobre lo que debemos hacer. Las únicas conclusiones que podríamos alcanzar serían subjetivas, basadas en nuestros propios deseos y preferencias, y por tanto sin razones para ser aceptadas por aquellos que tuvieran deseos o preferencias distintos. Era reacio a abrazar posiciones tan escépticas o subjetivas en 1981, y ese rechazo no se ha suavizado con los años.

¿Cuál es, entonces, la alternativa? En Los métodos de la ética, Sidgwick estudió una variedad de intuiciones y principios éticos, y los redujo a tres «proposiciones intuitivas de auténtica claridad y certeza». Aunque aquí estamos más interesados en la condición de estos axiomas, esto es, en si podrían ser, como pensaba Sidgwick, verdades morales, de lo que lo estamos en su contenido, podría resultar útil mencionarlas brevemente para que puedan servir de ejemplo de cómo podrían ser las verdades morales:

•El axioma de justicia o equidad: «Si un tipo de conducta que es correcta (o mala) para mí no es correcta (o mala) para otro, debe darse sobre la base de alguna diferencia entre los dos casos, más allá del hecho de que yo y el otro seamos personas distintas».

•El axioma de prudencia: Deberíamos tener «preocupación imparcial por todas las partes de nuestra vida consciente... A partir de aquí como tal debe considerarse ni más ni menos que el ahora».

•El axioma de bien universal: «Cada uno está moralmente comprometido a considerar el bien de cualquier otro individuo tanto como el suyo propio, excepto en tanto lo juzgue como menor, considerado imparcialmente, o conocido con menor certeza, o posible para él» [14] .

Sidgwick argumentaba que estos axiomas o «intuiciones racionales» son verdades de la misma manera que los axiomas de las matemáticas son verdades. La concepción de que podría haber

verdades de este tipo en la ética era sostenida ampliamente en su tiempo, y siguió siendo aceptada por filósofos que siguieron a Sidgwick, como G. E. Moore y W. D. Ross. En los años treinta, sin embargo, el positivismo lógico se convirtió en dominante en la filosofía anglosajona, y para los positivistas lógicos, las verdades deben ser tautologías, esto es, verdaderas en virtud del significado de los términos utilizados, o deben ser empíricas. Las verdades matemáticas, para la posición positivista, son tautologías. Explicitan el significado de los términos usados, o quizás de algunos axiomas que no son verdaderos o falsos por sí mismos. Pero los axiomas éticos que ofrecen indicaciones genuinas no pueden ser tautologías. Tampoco pueden ser verdades empíricas, por las razones ya familiares que se han dado en el capítulo 3 de este libro, y en cualquier caso, para los positivistas lógicos, si las verdades son empíricas, debe haber alguna forma de verificarlas. Si una proposición no es una tautología y no hay ningún método, siquiera en principio, para verificarla, entonces el positivismo lógico la consideraba un sinsentido. Los axiomas de Sidgwick se encontraban en esa categoría.

Aunque la era del positivismo lógico ya ha pasado, la idea de verdades que no son ni tautologías ni empíricas aún parece desconcertante. Sin embargo, hace poco Derek Parfit ha escrito una apasionada defensa de la verdad normativa [15] . En Sobre lo que importa, una importante contribución a la filosofía moral que, en su amplitud, su minuciosamente detallada argumentación y lo significativo de sus conclusiones es un digno sucesor de Los métodos de la ética, defiende que a menos que deseemos caer en un escepticismo sobre el conocimiento además del escepticismo sobre la ética, debemos aceptar que hay verdades normativas sobre lo que tenemos razones para creer, además de sobre lo que tenemos razones para querer, y razones para hacer. Considérese, por ejemplo, la proposición: «Cuando sabemos que un argumento es válido, y tiene premisas verdaderas, tenemos razones decisivas para aceptar su conclusión» (vol. 2, pág. 492). Esta proposición, argumenta Parfit, no es ni una tautología ni una verdad empírica. Es una proposición normativa verdadera sobre lo que tenemos razones para creer.

En el capítulo 4, anteriormente, me hago eco de las dudas de

Mackie sobre la posibilidad de que la «deber-hacersidad» y la «no-ser-hechidad» pudieran estar incorporadas a la mismísima naturaleza de las cosas. Parfit señala que la dificultad de Mackie aquí consistía en entender cómo cualquier creencia sobre el mundo podría ser necesariamente una motivación para cualquiera que la crea, sin importar las querencias o deseos que tenga la persona. Este era también mi problema. Podría creer que, al donar a Oxfam una suma que no empeoraría significativamente mi vida, puedo salvar las vidas de diez niños y reducir en gran medida su sufrimiento y el de sus familias. Pero esta creencia podría no motivarme para hacer la donación, porque podrían no importarme los niños de extraños. Parfit acepta que esto es así, pero niega que tener una razón para hacer algo implique que se está motivado para ello. Desde su perspectiva, si una creencia nos da razones para hacer algo es una cuestión normativa, y si nos motiva para hacerlo es una cuestión psicológica.

Algunas personas podrían responder a este ejemplo señalando que, si no me importa la gente a la que Oxfam está ayudando, no tengo razones para donar a Oxfam. Así que considérese otro ejemplo en el que es más difícil negar que tengo razones para hacer lo que no deseo hacer. Estoy a punto de pasar un mes en una isla remota donde no hay dentistas cuando siento los primeros signos de un dolor de muelas que se acerca. Sobre la base de anteriores experiencias, creo que si no voy al dentista hoy mismo es muy posible que sufra un atroz dolor de muelas todo el mes que viene, lo que impedirá que disfrute de lo que, de otra manera, sería una extraordinaria oportunidad para relajarme y disfrutar de la natural belleza de la isla. Si voy al dentista hoy, sufriré una leve incomodidad durante menos de una hora. Mi conocimiento de que sufriré un atroz dolor de muelas todo el mes que viene si no voy al dentista me da una razón para ir al dentista hoy. Sería irracional para mí ignorar el dolor que sufriré si no voy. Esto es coherente con el axioma de prudencia de Sidgwick, que afirma que es irracional no tener preocupación imparcial por todas las partes de la propia vida consciente, pero incluso una forma más débil de este axioma, que permita que tengamos algo menos de preocupación por el futuro más distante, sería razón suficiente para pensar que soy irracional si no voy hoy al dentista. Pero nótese que nada se ha dicho sobre mis deseos actuales. Quizás soy del tipo de personas

que se persuade más por lo que me va a pasar ahora, o en las próximas horas, que por lo que me va a pasar mañana o la semana que viene. Así que ahora mismo, cuando estoy frente a la consulta de mi dentista, lo que más deseo es evitar cualquier cosa siquiera ligeramente desagradable hoy. Intelectualmente, sé que la semana que viene, cuando esté sufriendo y mi viaje isleño se esté arruinando, lamentaré esta decisión, pero en este momento ese conocimiento no hace mella en mis deseos. Sin embargo, el hecho de que el sufrimiento de la semana que viene no me motiva para tomar medidas para evitarlo no invalida la proposición de que tengo razones para tomar esas medidas [16] .

Si logramos la aceptación de la pretensión de que haya razones objetivas para la acción tan solo tras conceder que incluso aquellos que son completamente conscientes de la existencia de una razón para hacer algo podrían no estar motivados por ella para hacerlo, ¿hemos ganado algo más que una victoria pírrica? Podríamos ser capaces de afirmar que hay razones objetivas para que dones a Oxfam, pero, si no podemos motivarte para hacerlo, los pobres no estarán mejor. Aun así, si podemos aceptar la idea de verdades normativas objetivas, sí que tenemos una alternativa a la dependencia de intuiciones morales cotidianas que, de acuerdo a nuestra mejor comprensión científica, tan solo son respuestas basadas en la emoción que se revelaron adaptativas en algún punto de nuestra historia evolutiva. La existencia de verdades morales objetivas nos permite confiar en que podríamos ser capaces de distinguir estas respuestas intuitivas de las razones para la acción que todos los seres racionales conscientes tendrían, incluso los seres racionales conscientes que hubieran evolucionado en circunstancias muy distintas a las nuestras [17] .

▪

[4] Véase Frans de Waal, Chimpanzee Politics (Londres, Jonathan Cape, 1982), págs. 205-207, y Primates and Philosophers (Princeton, NJ, Princeton University Press, 2006), págs. 44-49.

[5] Fredrik Björklund, Jonathan Haidt y Scott Murphy, «Moral

Dumbfounding: When Intuition Finds No Reason», Lund Psychological Reports 2 (2000), 1-23, y véase una discusión más amplia en Jonathan Haidt, «The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment», Psychological Review 108 (2001), 814-834.

[6] Haidt, «The Emotional Dog and Its Rational Tail».

[7] Paul Bloom, «How Do Morals Change?», Nature 464 (25 de marzo de 2010), 490.

[8] Philippa Foot parece haber sido la primera filósofa en discutir estos problemas, en su artículo «The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect», Oxford Review 5 (1967), 5-15; reimpreso en James Rachels (ed.), Moral Problems: A Collection of Philosophical Essays (Nueva York, Harper & Row, 1971), págs. 28-41. El artículo clásico sobre el tema, sin embargo, es de Judith Jarvis Thomson, «Killing, Letting Die, and the Trolley Problem», Monist 59 (1976), 204-217. El trabajo de Greene ha ocasionado una nueva ola de interés en la «tranviología».

[9] Joshua D. Greene, R. Brian Sommerville, Leigh E. Nystrom, John M. Darley y Jonathan D. Cohen, «An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgement», Science 293 (2001), 2105-2108; Joshua Greene y Jonathan Haidt, «How (and Where) Does Moral Judgment Work?», Trends in Cognitive Sciences 6 (2002), 517-523. Para ser más específicos: en los dilemas morales personales, la corteza prefrontal medial, corteza cingulada posterior y el giro angular/sulco temporal superior están activos. En los dilemas morales impersonales hay una actividad incrementada en la corteza prefrontal dorsolateral y lóbulo parietal. Para las críticas, véase Selim Berker, «The Normative Insignificance of Neuroscience», Philosophy & Public Affairs 37 (2009), 293-329.

Greene reune los datos en favor de su posición en su libro de próxima publicación, The Moral Brain and How to Use It (Nueva York, Penguin, 2011).

[10] Véase pág. 74, arriba.

[11] Véase, por ejemplo, Neil Levy, «Cognitive Scientific Challenges to Morality», Philosophical Psychology 19 (2006), 567-587; Berker, «The Normative Insignificance of Neuroscience».

[12] Henry Sidwick, The Methods of Ethics, 7th ed. (Londres, Macmillan, 1907), páginas 428-429.

[13] Kant defendió de forma célebre que los juicios morales deben ajustarse a la formulación del imperativo categórico que requiere que sea capaz de desear racionalmente que la máxima de mi acción sea una ley universal de la naturaleza. R. M. Hare refinó esta noción, llamándola «universalizabilidad». Pero en el período final de su vida, desde la publicación de «Ethical Theory and Utilitarianism» (en H. D. Lewis, ed., Contemporary British Philosophy, vol. 4, Londres, Allen and Unwin, 1976), también argumentó que la idea lógica de la universalizabilidad, entendida con propiedad, conducía a una forma de utilitarismo. He intentado por muchos años, desde «Reasoning towards Utilitarianism» (en D. Seanor y N. Motion, eds., Hare and Critics, Oxford, Clarendon Press, 1988, págs. 147-159), hasta «The Groundwork of Utilitarian Morals: Reconsidering Hare's Argument for Utilitarianism» (un artículo presentado a la «Conferencia sobre cuestiones de la filosofía moderna» del Departamento de Filosofía de la universidad de Nueva York, 6-7 de noviembre de 2009), defender alguna versión de este argumento, pero ya no creo que sea posible.

[14] Sidgwick ofreció varias formulaciones de sus axiomas. He escogido aquellas que me parecen mejores candidatas para la condición de verdades morales. Véase The Methods of Ethics , págs. 379-382.

[15] Véase Derek Parfit, On What Matters (Oxford, Oxford University Press, 2011).

[16] Este ejemplo es parecido, pero algo más realista, al ejemplo de Parfit de una persona que es indiferente a lo que le pase los martes. Véase Derek Parfit, Reasons and Per sons (Oxford, Oxford University Press, 1984), pág. 124, y para una discusión más amplia, On What Matters, vol 1, pág. 56. Para una respuesta, véase, Sharon Street, «In Defense of Future Tuesdays Indifference: Ideally Coherent Eccentrics and the Contingency of What Matters», Philosophical Issues 19 (2009), 273-298.

[17] Algunas secciones de este epílogo se inspiran en mi «Ethics and Intuitions», Journal of Ethics 9 (2005), 331-352.

Título original de la obra:

The Expanding Circle: Ethics, Evolution, and Moral Progress

Edición en formato digital: 2024

Ilustración de cubierta: Ana Coco

© 1981 by Peter Singer

New preface and afterword copyright

© 2011 by Peter Singer

Published by arrangement with The Robbins Office, Inc.

International Rights Management: Susanna Lea Associates

© De la traducción: David González Prendes, 2024

© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2024

Valentín Beato, 21. 28037 Madrid

www.catedra.com

ISBN ebook: 978-84-376-4834-7

Está prohibida la reproducción total o parcial de este libro electrónico, su transmisión, su descarga, su descompilación, su

tratamiento informático, su almacenamiento o introducción en cualquier sistema de repositorio y recuperación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, conocido o por inventar, sin el permiso expreso escrito de los titulares del Copyright.